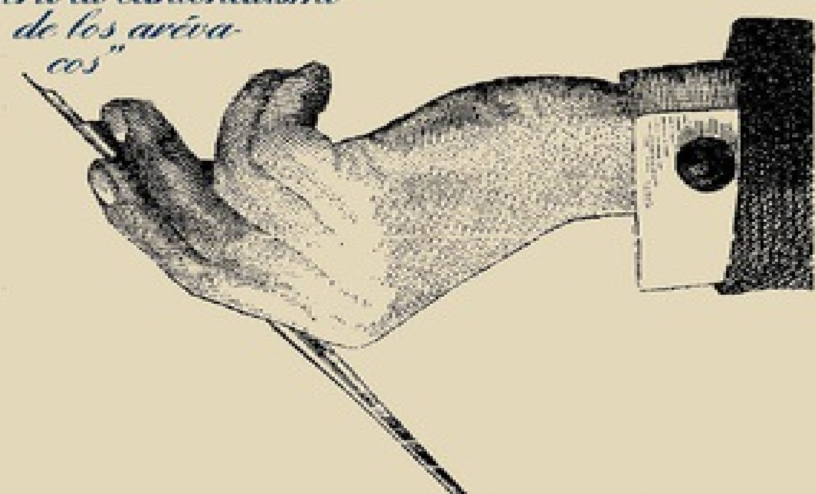
HISTORIAS DE LAS
DOS ESPAÑAS



"Dos Españas, señores, están trabadas en una lucha incesante: una España muerta, hueca y carcomida y una España nueva, afanosa, aspirante, que tiende hacia la vida y todo está arreglado para que aquélla triunfe sobre ésta. Porque la España caduca se ha apoderado de todos los organismos públicos" "España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de san Ignacio...; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los arévacos"



SANTOS JULIÁ

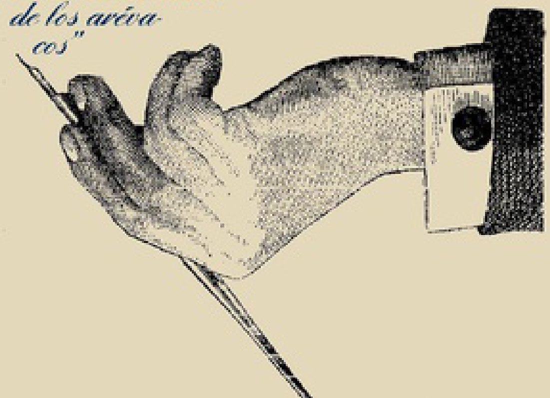
taurus



HISTORIAS DE LAS DOS ESPAÑAS



"Dos Españas, señores, están trabadas en una lucha incesante: una España muerta, hueca y carcomida y una España nueva, afanosa, aspirante, que tiende hacia la vida y todo está arreglado para que aquélla triunfe sobre ésta. Porque la España caduca se ha apoderado de todos los organismos públicos" "España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de san Ignacio...; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los arévacos"



SANTOS JULIÁ

taurus



Índice

Santos Juliá

Historias de las dos Españas

taurus historia

INTRODUCCIÓN

El acuerdo es unánime: la voz «intelectual» apareció como sustantivo en la década de 1890 para designar a una categoría especial de escritores en Francia y, desde el *affaire* Dreyfus, se extendió rápidamente por todas partes en los últimos años de siglo XIX. En España, Miguel de Unamuno y Ramiro de Maeztu se cuentan entre los primeros que percibieron el nuevo uso y que emplearon sin reparos el sustantivo para definir, en el clima moral dominante a raíz del desastre de 1898, a una categoría de escritores en la que ellos mismos de buena gana se incluían. «No somos más que los llamados, con más o menos justicia, *intelectuales* y algunos hombres públicos los que hablamos ahora a cada paso de la regeneración de España», escribió Unamuno en noviembre de 1898, dejando así constancia de que la palabra, por él mismo subrayada, designaba por entonces a quienes, como él, hablaban de la regeneración de España. Muy poco tiempo después, Maeztu saludaba alborozado la irrupción de esta figura en la vida pública, destacando su servicio a valores universales: «El intelectual ha aparecido y frente a su mirada escrutadora no prevalece la mentira. O la Cruz o la Espada. Si la Cruz, bajen los pastores al medio del rebaño, ríndanse las armas, depónganse las ambiciones… Si la Espada, esclavicemos a los ilotas, exterminemos a los tullidos, adoremos al

pensamiento vivo y fuerte, al brazo que lo impone, al verbo que lo expresa…»[1].

Pero el hecho de que los intelectuales se hayan constituido como sujeto con nombre identificable a finales del siglo XIX no implica que sólo desde entonces pueda señalarse su presencia como un sector o una categoría social diferenciada, con conciencia de sí y hasta seguros de su común propósito, investidos de una misión que sólo a ellos competía. La cosa fue antes que el nombre e intelectuales existieron antes de que aparecieran «los intelectuales», aunque es discutible que lo designado con este concepto impreciso pueda aplicarse a alguna categoría social de la Edad Media sin tomar antes tantas cautelas que en realidad vuelven su uso impertinente. Pero es evidente que unos personajes muy similares a los que aparecen sustantivados a su final se mueven por toda Europa desde las últimas décadas del siglo XVIII. En Francia, Edmund Burke los había visto actuando como *political men of letters* que sustituyeron los favores de la Corte por sus propias sociedades o agrupaciones desde las que propagaron las ideas y valores que después tomarán cuerpo en la Revolución. En España, *El Censor* asignaba en 1820 a los «escritores públicos» la misión de denunciar los abusos y crímenes y en general los graves males que amenazaban a la sociedad, de modo que las autoridades pudieran prevenirlas y castigarlas. Y Mariano José de Larra les atribuirá quince años después, también como «escritores públicos», la responsabilidad de ilustrar a sus conciudadanos y la obligación de emitir por la imprenta una opinión cada vez que la creyeran fundada. Denuncia de males, ilustración de los ciudadanos, formación de una opinión pública, tres funciones propias de estos intelectuales aparecidos en escena antes de ser identificados como *intelectuales*[2].

Intelectuales existen, pues, desde que se forma una esfera pública de debate a la que acceden a título individual, libres de servidumbres corporativas o de lazos de patronazgo eclesiásticos o nobiliarios, los «especialistas en el trato con los bienes simbólicos», por decirlo con la conocida definición de Pierre Bourdieu. El intelectual, como lo define Bobbio, es alguien que *non fa cose ma riflette sulle cose,* no maneja objetos sino símbolos, sus instrumentos de trabajo no son máquinas sino ideas[3]. A partir de esa posición conquistada en el manejo de símbolos e ideas, los escritores públicos elaboraron grandes relatos sobre el pueblo y la nación como sujetos de la revolución contra el absolutismo. Más adelante, la progresiva transformación del Estado liberal en una dirección que desplazaba hacia políticos profesionales y encuadrados en partidos la tarea asumida por los escritores públicos como voz del pueblo, «inventores» de la nación y constructores del Estado, les hizo tomar una conciencia separada que acabó por convertirlos en intelectuales.

Fue decisiva para esa identificación del escritor público como intelectual la configuración de la vida moderna como Estado nacional y capitalismo, o como nación y capital, con una esfera de lo público alimentada por la imprenta y la prensa, por el club y el Parlamento. Max Weber percibió a comienzos del siglo XX en los intelectuales a unos tipos «específicamente predestinados a propagar la idea nacional», y Joseph Schumpeter pensaba que hacer la sociología del capitalismo exigía realizar una incursión en la sociología de los intelectuales, una categoría que no consideraba fácil de definir porque cualquier profesional podía llegar a serlo aunque no todos lo fueran[4]. Su presencia es, en efecto, indisociable de la sociedad capitalista, de la formación del Estado nacional y de la profesionalización de la actividad política, pues, a diferencia de la sociedad feudal, sólo el capitalismo hizo inevitable la

libertad de la discusión pública, asegurando, frente al poder político, una esfera autónoma en la que fue posible la institucionalización de espacios para un público de lectores, espectadores y oyentes, origen y destinatario de lo que ya en el siglo XVIII se conocía como opinión pública[5]. Con el capital, surgieron las sociedades de lectura que aseguraban una audiencia más amplia a esos escritores capaces de transmitir sentido; se multiplicaron los lugares de conferencias, mítines o debates, oficiales y privados, en los que reinaba la palabra; se consolidaron los soportes impresos que permitían llegar hasta un gran público desconocido, enviar panfletos de agitación, editar folletos contra tal o cual acción de gobierno. Fueron esas posibilidades abiertas a lo largo del siglo XIX las que proporcionaron al intelectual un público de lectores y oyentes sin cuya existencia es impensable: si no hay público, no hay intelectuales. Como escribió Francisco Ayala, la intelectualidad depende del público, vive de prestar al público su trabajo[6].

Imprenta y club, artículo y mitin, escribir y hablar, *writing and talking,* como lo dijo Gouldner; «mi pluma y mi lengua», como lo expresó Unamuno; «con la pluma en la mano», como lo había dicho Larra: tal es «el modo central de influencia» de esta «nueva clase», que obtiene lo que busca por medio de la retórica, publicando y hablando, contando una historia sobre el pueblo, la nación, la masa, la revolución, la clase obrera, con el variado propósito de agitar, protestar, movilizar, debatir, criticar, educar, guiar, controlar la memoria, transmitir sentido. Y es que, en efecto, aquellas gentes de letras, escritores, literatos, poetas, tomando la cabeza de un público alfabetizado pero todavía minoritario en sociedades de predominio rural, se constituyeron por la pluma y la palabra en el segundo poder que Herzen atribuía a los literatos rusos. Entraron ellos mismos en los parlamentos en los álgidos momentos

de la revolución liberal o formaron con sus escritos y su palabra una especie de parlamento social que compensaba la falta o las limitaciones de los parlamentos políticos, en manos todavía, allí donde existían, de oligarquías terratenientes[7].

A partir del último tercio del siglo XIX, la mayor densidad y diversidad de profesiones liberales, el hecho de que quienes las practicaban comenzaran a pensarse colectivamente, su actitud crítica ante la política, añadido todo a la conciencia del nuevo poder que se derivaba de su encuentro con un creciente público lector contribuirá a la emergencia de esta nueva categoría social con un nombre propio. Hasta que, finalmente, fue la prensa la que acabó por configurar y difundir el primer tipo de «intelectual» que se reconoce a sí mismo como tal y se identifica con ese nombre. El caso es célebre: a raíz del *affaire* Dreyfus, Émile Zola imprimió su acusación contra el poder en forma de folleto, siguiendo la pauta que Voltaire había convertido en una verdadera industria: de la imprenta al corresponsal o librero pasando por una red progresivamente más densa de comunicaciones y transporte. Pero cuando estaba a punto de poner el folleto a la venta pensó que su protesta «obtendría más resonancia y publicidad si lo publicaba en un periódico». Pensado y hecho: *L'Aurore* había tomado también partido por Dreyfus, con una «independencia y un valor admirables», dos cualidades que en adelante reclamará el intelectual como propias de su condición. Zola se dirigió al periódico y encontró en sus páginas desde entonces «refugio y tribuna de libertad y de verdad desde donde pudo decir todo». Las páginas de *L'Aurore* y de *Le Figaro* acogieron gustosas las cartas y los manifiestos de protesta, convencidos sus directores de contribuir así a la defensa de valores universales, la libertad, la verdad, y a la mayor difusión de sus periódicos: hasta 300.000 ejemplares del número de 13 de enero de 1898 vendió *L'Aurore*, un éxito que

compensaba los sinsabores acarreados por esa muestra de independencia y de valor[8].

Desde entonces, los rasgos que definen al intelectual estarán vinculados a la defensa de los valores de la justicia y la verdad hasta el punto de que Julien Benda consideraba en 1927 una «traición» que se hubieran dejado arrastrar por las pasiones políticas, especialmente la del fanatismo patriótico, en la que los alemanes habían tomado la delantera[9]. En todo caso, traidor o no, precisamente por erigirse como vigilante de valores universales, el intelectual es indisociable de su capacidad para alcanzar resonancia y publicidad desde una tribuna de prensa, desde algún periódico, lugar históricamente privilegiado de su presencia pública. A fin de cuentas, no existe nada como «un intelectual privado» o, por decirlo positivamente, con Fernando Savater, «todo intelectual es mediático», lo que equivale a afirmar que no es posible pensar esta figura sin el uso de los nuevos medios de comunicación desarrollados desde la invención de la imprenta y la aparición de un público lector: sin periódicos no hay intelectuales, por más que John Stuart Mill advirtiese de que «si se quería hacer algo en los altos niveles de la literatura y del pensamiento, escribir para la prensa no es aconsejable como recurso fijo», un consejo que Unamuno ni Ortega jamás tuvieron en cuenta[10].

Los intelectuales son por tanto inseparables de la formación de la sociedad civil y de los procesos de alfabetización y de difusión de los soportes escritos, de la aparición de una minoría lectora, instruida, de un «público», que Larra todavía no encontraba en el Madrid de los años treinta del siglo XIX, pero cuya existencia daba por supuesta en Barcelona y Cádiz, no por casualidad ciudades mercantiles. A partir de su irrupción, y como ocurre con toda creación cultural, la figura del intelectual experimentará notables mudanzas, del mismo modo que se

transforman el capitalismo y el ámbito de lo público y entra en crisis el Estado liberal. Del intelectual como sujeto individual a la intelectualidad como sujeto colectivo no hubo más que un paso, que se produjo desde el mismo momento en que la industrialización masiva y la sociedad profesional conocieron un rápido auge a raíz de la Gran Guerra, y los intelectuales comenzaron a definirse por su competencia más que por su arte. Su modo de presencia, más que por el orgulloso aislamiento, se caracterizó entonces por la conciencia de formar parte de una minoría selecta que aspiraba a representar los intereses del todo. Así surgió la convicción de que los intelectuales aparecían en grupo, como generaciones, participando de un lenguaje común que les servía para entenderse entre sí y para enfrentarse con un lenguaje propio a una situación crítica.

Los graves conflictos sociales y políticos de la Europa de entreguerras y la crisis económica y política de los años treinta, también en España, favorecieron la aparición del intelectual que se sintió obligado a salir de su torre de marfil, como dirá el mismo Julien Benda diez años después de haber denunciado su traición, «para defender los derechos de la justicia contra la barbarie». Los intelectuales que habían manifestado su solidaridad con la República Española, dijo Benda en Valencia, en el II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, no hacían más que permanecer en la línea abierta por los hermanos mayores, Spinoza, Zola, «aportando su adhesión al Gobierno de la España republicana sobre el que recae hoy el trágico honor de representar la causa de la Justicia y de la Libertad»[11]. Son los tiempos del intelectual que se adjetiva como revolucionario o antifascista, pero también como católico o fascista, y que no teme defender una causa o concebir su obra como arma e instrumento al servicio de un partido, lo que implica elevar a la causa o al partido a la categoría de valor universal, como si representara en un conflicto la verdad, la justicia o la libertad.

En España, la guerra civil y la derrota de la República dejó todo el campo a los intelectuales católicos, llamados a dominar con sus debates durante años toda la escena, hasta que aparezca, también como en Europa, la figura del intelectual comprometido, que de una protesta moral derivó una disidencia política con el sistema establecido y que, entre nosotros, tuvo su expresión en los jóvenes intelectuales que se desplazaron desde ideologías fascistas o católicas al marxismo en un momento crítico. Ésta es la última figura del intelectual capaz todavía de crear un gran relato con pretensión de universalidad o, para decirlo con Lyotard, del intelectual que «identificándose a un sujeto dotado de valor universal, describe y analiza desde ese punto de vista una situación o una condición y prescribe lo que debe hacerse para que ese sujeto se realice o para que su realización avance»[12]. Su decadencia, una vez consolidada la democracia, no anuncia el fin de la especie, porque a pesar del mucho debate que en los últimos años del siglo XX se ha levantado en torno al silencio y la muerte de los intelectuales, lo cierto es que su presencia se ha multiplicado y diversificado en la misma medida en que se han mostrado definitivamente incapaces de elaborar ningún nuevo gran relato al estilo de todos sus predecesores.

* * *

De las sucesivas hornadas de intelectuales, tal como aparecieron en España desde la revolución liberal, y de los grandes relatos sobre la nación y el pueblo que elaboraron a partir de su diferente modo de presencia en la escena pública, trata este libro. Escritores de artículos para diarios o revistas como eran, el tratamiento que aquí recibirán estará regido por la cronología, no en el sentido de que, por venir unos después de otros, el conjunto constituya una evolución, sino en el sentido de que las distintas figuras de

intelectual y lo que escriben no pueden entenderse sin tener en cuenta el mundo cultural del que forman parte y las circunstancias políticas, muchas veces críticas, en las que intervienen con su palabra. Escribir para una publicación periódica es responder a una incitación del momento, presentar una determinada propuesta para un debate en marcha. Cuando habla o escribe para dejar oír su voz en una concreta circunstancia, el intelectual es un retórico que intenta persuadir con la palabra. Desvincular una determinada intervención de su específico contexto impide captar, además de la intención subjetiva del autor, el significado objetivo de su texto; entresacar una frase de un artículo de 1901 y pegarla a otra aparecida años después porque así se supone que se reconstruye el «pensamiento» o las «ideas» de su autor implica en el caso de conferenciantes y de escritores de artículos violentar el sentido de lo escrito y obligarlo a servir un propósito ajeno a la situación en la que pretendía intervenir. Significa además prescindir de la experiencia política como factor decisivo del contenido de su relato.

La mayoría de los intelectuales que habitan estas páginas escribía para el momento preciso en que aparece su artículo o, menos habitualmente, su libro. Ortega, que fue algo más sistemático, es sobre todo un escritor de periódico, que interviene con su palabra en cada ocasión. Por eso, es imperdonable pegar trozos de aquí y de allá, situarlos mal, arrancar una expresión que en su contexto es irónica para convertirla en una consigna, como lo es también no especificar la fecha de la cita y hasta el medio en que aparece. Por ejemplo, no tiene ningún sentido aducir un apunte de Machado sobre «Los milicianos de 1936» para demostrar la estima en que los intelectuales del 98 tenían al «pueblo»: la voz «pueblo» adquirió hacia 1930, y sobre todo desde 1936, un significado que no pudieron atisbar en la crisis de fin de siglo los escritores del 98. Como puede ser también causa de errores irremediables

tomar como buena la reproducción de sus propios textos realizada por sus autores y convalidada por sus discípulos o editores: en una historia tan dramática como la española del siglo XX, con un larguísimo periodo dominado culturalmente por intelectuales fascistas y católicos, no pocos escritores han tratado de difuminar o modificar las huellas del pasado, suprimiendo párrafos, cambiando frases o atribuyendo anacrónicamente a un momento anterior actitudes a las que sólo llegaron con el paso del tiempo y la acumulación de nuevas experiencias políticas, entre ellas, definitivas, las de la derrota de sus originales proyectos de intervención en la política.

El hecho de que el escrito lleve siempre una fecha quiere decir que es incomprensible si no se tiene en cuenta el momento social y la circunstancia política. Como Ortega recordaba con toda razón en una polémica con Luis de Zulueta, «la palabra política sólo vale como un acto de escorzo. Por eso depende su sentido —su sentido político, que es cosa muy distinta de su significado teórico— del momento en que sea pronunciada»[13]. Las ideas de la mayoría de estos intelectuales no tienen una vida propia, trascendente; son cambiantes, porque expresan por la palabra diferentes experiencias políticas, decisivas en la configuración de sus relatos. Por eso, constituye otra mutilación tratar las ideas en sí mismas, como dotadas de una existencia trascendental, sin referirlas a la circunstancia en que fueron expresadas. La célebre conferencia de Ortega, «Vieja y Nueva Política» es ininteligible, o es poco más que una ocurrencia, si se olvida su directa relación con el momento de crisis que atraviesa desde enero de 1913 la política de turno liberal y conservador; como sería improcedente tomar *Apelación a la República* de Azaña sólo como un momento de una supuesta evolución ideológica dejando de lado su principal clave como intento de respuesta política colectiva al golpe

de Primo de Rivera. Por más que el léxico sea a veces idéntico entre miembros de diferentes generaciones, la intención del discurso que se vale tantas veces de las mismas palabras es diferente, como distinta es la significación de la palabra. Esto es un lugar común que no sería necesario recordar si no fuera porque la moda actual es la contraria: referir los textos a los textos, como si la práctica y la experiencia, la acción en definitiva, no tuvieran nada que ver en la elaboración de las retóricas políticas, en la invención de metáforas, en la creación de mitos, en la construcción de identidades colectivas, en la creación de grandes relatos sobre la nación. Como no comparto esta manera de tratar los textos, aquí aparecen todos, siempre que ha sido posible, citados literalmente, para que se oiga lo que dicen en su propia voz, y con la fecha exacta de su publicación, de manera que pueda oírse a sus autores sabiendo en qué momento hablan.

Además de un impresionante volumen de escritura pública, todos los intelectuales de los que aquí se trata son autores de una abundantísima correspondencia. Para el propósito de este libro, que trata de indagar en las diversas retóricas y diferentes tipos de intervención pública de los intelectuales, una carta privada no debe merecer, como escribió el mismo Ortega de una escrita por Unamuno, grande atención: el correo privado, en efecto, «apenas si sirve de otra cosa que de manso cauce al río turbulento de las impertinencias individuales». En estos análisis de la intervención de los intelectuales en la esfera pública sólo me interesan, por seguir diciéndolo con palabras de Ortega, «las acciones y los problemas públicos»[14], no la vida privada. Lo que a mi propósito importa es la manera de presencia pública de los intelectuales y los relatos en que se encuentran e identifican como grupo generacional: qué hacen y dicen los intelectuales cuando intervienen en el debate público. No se trata, pues, de indagar en trayectorias personales, ni adoptar la mirada del

mayordomo, feliz cuando puede meter el dedo en el ojo del señor, sino de entender su presencia y su intervención como personaje público.

Esa presencia tiene dos expresiones: una se sitúa en el plano del discurso; otra en las propuestas de acción. Mi intención es establecer un vínculo entre uno y otra, no en el sentido de que el discurso determine a la acción, o viceversa, sino que ambos aparecen mediados por la experiencia personal o colectiva del intelectual o de grupos, normalmente generacionales y con conciencia de serlo, de intelectuales. En lo primero, y desde la revolución liberal, los discursos dominantes de los intelectuales han girado en torno a tramas narrativas que tienen a la nación como núcleo argumental. Cuando llamo a estos discursos retóricas, no lo digo en el sentido del buen hablar, ni desde luego en el de utilización de engañosos solecismos, sino en el de recurso a determinados lugares, imágenes, metáforas, con objeto de persuadir a un público para que se adhiera a determinados valores o persiga determinados fines; retórica, pues, como lenguaje de persuasión que busca la adhesión de oyentes y lectores y les incita a algún tipo de acción; retórica, en definitiva, al servicio de grandes relatos que confieren sentido a la acción presente por una inmersión en el pasado de la que se derivan propuestas para el futuro. Y en este punto cabe un buen número de opciones, desde el intelectual que se limita a agitar los ánimos al que pugna por controlar posiciones de poder estatal para imponer una política cultural pasando por el que busca una influencia social desde instituciones como clubes, ateneos o medios de comunicación.

Pero el intelectual, ni que sea Ortega, nunca está solo: vienen en grupos, habitualmente generacionales. Sin tomar la voz «generación» demasiado en serio, lo importante es que las experiencias son colectivas, que las viven en determinados ámbitos de sociabilidad y que se enfrentan a ellas con un lenguaje común y unas actitudes compartidas.

Su principal trabajo, como intelectuales, no como teóricos o pensadores, es la creación de una trama narrativa sobre lo que está ocurriendo bajo su mirada. En España, desde la revolución liberal, esos relatos han tenido como sujeto, de manera abrumadora, la misma España, que fuera una o dos, que fuera la verdadera o la espuria, y el pueblo español, que fuera amante de la libertad o de la tradición, católico y monárquico o ateo y republicano. A esas historias contadas desde los más diversos soportes no se puede atribuir una autoría individual, aunque en cada generación surgen unos cuantos personajes que determinan en gran medida el léxico y la trama. Por eso, aquí aparecerán muchas voces entrecruzadas, para que se vea que el relato no es una ocurrencia de tal o cual intelectual, sino que es cosa común y con entidad suficiente para impregnar durante un período más o menos largo de tiempo la conciencia colectiva con metáforas y mitos en directa relación con alguna crisis, más o menos traumática, de la que pretenden dar cuenta. El pueblo en guerra por su independencia y su libertad; la anomalía y decadencia, la muerte y resurrección de España; la nación dormida, inconsciente de que un poder ajeno le impide crecer; la vieja y nueva España; el romance del pueblo en guerra contra invasores y traidores; el mito de la única España verdadera contra la Anti-España espuria y extranjera, son algunos de estos relatos que han gozado de particular vigencia. De los intelectuales que los elaboraron, de sus vivencias como grupos, de sus experiencias colectivas, de sus expectativas y de su acción desde los medios a sus alcance, sea el periódico, la cátedra o la jefatura de algún servicio de propaganda, es de los que tratan las páginas que siguen hasta llegar a la explosión del sujeto colectivo «los intelectuales» en los años setenta y ochenta, que en España coincide con la instauración de la democracia, pero que es un fenómeno de alcance universal.

En una historia que abarca un periodo tan largo de tiempo, he procurado no caer nunca ante lo que Marc Bloch llamó ídolo de los orígenes[15], particularmente dañino porque tiende a planear con especial frecuencia sobre la historia de las ideas o del pensamiento político. Aquí no hay precursores, ideas en gestación, gérmenes, orígenes, evoluciones o desarrollos, sean orgánicos o inorgánicos, como no hay tampoco culminaciones, cimas, puntos de llegada. Nadie es considerado pre o proto nadie ni nada: no es mi propósito determinar si tal escritor es protonacionalista, por ejemplo, o prefascista. Sin duda, como ha escrito Harold Bloom, «una nueva metáfora, o una figura retórica inventiva, siempre implica partir de una metáfora previa»; siempre es posible encontrar elementos de un determinado relato en relatos anteriores. Nadie pondrá en duda algo tan obvio como la existencia de tradiciones de pensamiento, de influencias de una obra sobre otra. Pero, entendidos como respuesta a cada momento histórico —una revolución, una guerra, una crisis política, un proyecto de dominación— cada relato tiene sentido en sí mismo y lo que con él, o con sus elementos, hicieran gentes que vinieron después es responsabilidad de éstos, no de aquel que se presume su origen. Balmes, que habló de innovadores y tradicionales, no tiene ninguna responsabilidad en el mito de España y Anti-España tal como lo recitaron los obispos Gomá y Tomás y Pla i Deniel, catalanes como el mismo Balmes; ni Machado en lo que con él hiciera Ridruejo cuando salió a su rescate. Este libro no es una historia de ideas sino de tramas narrativas que tienen que ver siempre con el presente aunque hablen del pasado y anuncien un futuro. Evita, por tanto, la tentación de considerar lo que cuentan como culminación de lo que ya estaba en germen cien años antes: los relatos no germinan como las semillas; son otra cosa. Hacer con ellos una especie de historia trascendental, como si fueran desarrollándose en unos y otros sujetos individuales que

actuarían al modo de receptores en los que van floreciendo, reduce la compleja relación de influencia a una mera evolución casi biológica e impide plantear la cuestión central de la responsabilidad de lo que cada individuo o grupo ha leído en su antepasados. Parafraseando a Bloom, se podría decir que cualquiera de estos grandes relatos lee de una manera errónea —y creativa—, y por tanto malinterpreta, un texto o textos precursores[16]. No sólo eso, cualquier gran texto o textos de un tiempo anterior puede ser leído de un número ilimitado de maneras erróneas —y creativas— y por tanto puede dar pie a numerosas y contradictorias malinterpretaciones en un tiempo posterior.

Por eso los capítulos de este libro pretenden encontrar su lógica interna en el gran relato que les da sentido y por eso se entretienen en el dibujo del grupo de intelectuales que lo sostiene, sin presentar, ni al relato ni al grupo, como fases de una evolución que se despliega en el tiempo, al modo que tanto gusta y tantos estragos produce entre los historiadores nacionalistas: cada grupo o autor es responsable de la historia que cuenta. No están todos los que son —ni podrían estarlo— aunque espero que sean todos los que están. Que sean, quiero decir, intelectuales, un concepto difuso donde los haya, pero que aquí se refiere específicamente a los creadores de un gran relato histórico que pretende dar sentido al presente y abrir perspectivas para el futuro y que alcanza, a través de la palabra y la escritura, una amplia difusión en el público. Intelectual, como se sabe desde Sartre, es todo aquel que habiendo alcanzado en su materia o campo —literario, científico, artístico— una determinada notoriedad, sale de su competencia, abusa de su celebridad, se une con otros y firma un manifiesto o interviene con la palabra o la escritura en cuestiones que no tienen relación directa con la materia o campo a los que deben su fama[17]. Pero esta es la concepción más amplia de la figura. Más

estrechamente, intelectual es el creador de discurso, habitualmente sobre la nación, pero también sobre la revolución, el proletariado, el pueblo, la raza y otros sujetos de similar índole, capaz de prender en un público amplio. Ha habido un tiempo de grandes relatos elaborados por intelectuales, el que comienza con la Revolución francesa y termina con el hundimiento de los regímenes comunistas. Desde entonces, la figura del intelectual se ha transformado tan radicalmente que muchos han anunciado su fin, su muerte, su desaparición o su silencio. No comparto esa opinión. Pero sí que la figura del intelectual como inventor de grandes relatos ha hecho mutis y su retorno ni se espera ni sería, en el improbable caso de producirse, bienvenida. Y del mismo modo que la cosa fue antes que el nombre, hay intelectuales después de «los intelectuales» o sea, de los inventores de grandes relatos, pero aquí habrá bastante con seguir algunas de sus distintas maneras de ser y aparecer en escena tal como se dieron en España desde que inventaron una tradición para contar una revolución hasta que descubrieron el lenguaje de democracia.

1

INVENTAR LA TRADICIÓN PARA CONTAR LA REVOLUCIÓN: LOS ESCRITORES PÚBLICOS DESCUBREN LA CLAVE DE LA HISTORIA

En España hubo un tiempo en que escritores de mérito, clérigos que abrazaban las luces, catedráticos, juristas y abogados que militaban contra el absolutismo pusieron sus conocimientos y sus energías al servicio de una revolución que comenzó en 1808 como levantamiento popular y continuó como guerra contra el invasor, por decirlo con la trilogía canónica del conde de Toreno. Fue, desde luego, una revolución muy especial, porque en realidad los revolucionarios no emplearon la violencia para derribar al poder establecido ni lo tomaron al asalto; más bien, se vieron en la necesidad de llenar un hueco, un vacío de poder. Juan Valera describió el insólito caso afirmando que «el antiguo régimen no existía cuando vino la revolución», brillante paradoja en la que resuena el eco lejano de una aguda observación de Juan Donoso Cortés: la revolución había llegado cuando «la monarquía no era un poder sino un recuerdo»[18]. Tanto da llegar como venir: la revolución liberal no derrumbó en España al Antiguo Régimen, sino que, cuando llegó, se lo encontró derruido. «Nosotros no estamos en revolución; nos han revuelto», había exclamado en las Cortes Generales, juntas en 1810, un diputado muy opuesto a las reformas entonces emprendidas, según recordaba Alcalá Galiano[19]. Sorprendente situación que vale desde luego para ese año, cuando las Cortes

comenzaron los trabajos destinados a dar a la nación española su primera Constitución, como para 1833, cuando la Reina gobernadora llamó a los liberales para que salvaran el trono de su hija y abrió las puertas a una nueva y más honda revolución; como valdrá también cien años después, cuando el pueblo en la calle se puso a celebrar la caída de la monarquía y el advenimiento por segunda vez de la república. Revoluciones, por tanto, a las que faltaba el primer requisito para serlo: el derrocamiento violento de un trono, la conquista del poder, un detalle que quizá explique mejor su destino que dilucidar si lo ocurrido entre 1808 y 1837 fue o no una revolución burguesa, y que ayuda a entender los peculiares relatos que los escritores públicos se sintieron en la necesidad de elaborar para dar cuenta de lo que estaba ocurriendo bajo sus miradas.

Y lo que aquellos escritores veían era que «abandonada a sí misma la nación, ésta fue la que, por un movimiento espontáneo y general, se levantó declarando una guerra a muerte a nuestros invasores», como recordará luego Ramón Santillán. Pero «una guerra nacional no podía empezar sino por movimientos populares»[20], por un «alzamiento general, el más rápido, espontáneo y magnánimo de que la historia hace mención», iniciado en Asturias, baluarte en remotos tiempos de la independencia española, que tuvo ahora la gloria de ser, tras el fecundo y horrible martirio en Madrid de los héroes del Dos de Mayo, «la primera provincia que se levantó audaz y denodada contra la dominación extranjera», como describe el acontecimiento Leopoldo Augusto Cueto, que no se aleja nada de lo recordado por Álvaro Flórez Estrada: apenas recibieron las provincias el llamamiento firmado el 2 de mayo por el alcalde de Móstoles: «“La Patria está en peligro; Madrid perece víctima de la perfidia francesa. Españoles, acudid todos a salvarle”, se conmovieron y clamaron venganza», respondiendo así a la «serenidad y el arrojo que ha manifestado en ese día el pueblo de

Madrid»[21]. Y aunque el poder, o los restos que de él quedaban, seguía en manos de los notables de antaño, gentes que sabían leer y escribir, que disfrutaban de rentas o propiedades e incluso de títulos nobiliarios, o que desempeñaban algún oficio de carácter intelectual, en el hueco abierto por la huida de los monarcas no quedó más remedio que buscar la legitimidad del Estado en el levantamiento popular, que, por serlo, se convertía en nacional contra el invasor. Estaban en guerra, pero se trataba de una guerra tan particular como la revolución, puesto que el Ejército había casi desaparecido y quienes llevaban las armas eran, más que un ejército, unas partidas y, así, la guerra, más que una guerra, era una guerrilla, nombre que se dio a las partidas y que era todo lo que aquellos grupos de gente armada podían hacer; no una guerra convencional, en campo abierto, con ejércitos enfrentados, donde con toda seguridad sólo conocerían la derrota, sino una nueva forma de guerra de atrición y desgaste del enemigo, en la que «el pueblo español [sufría] terribles e incomparables trabajos para adquirir su libertad, de que intenta despojarle un tirano», como escribía en 1809 Pedro Alcántara Corrales en su respuesta a lo que Miguel Artola ha llamado «consulta al país»[22].

EPOPEYA DE UN PUEBLO EN LUCHA POR SU LIBERTAD E INDEPENDENCIA

Fue en Cádiz, con la Junta Central resistiendo el cerco napoleónico después de su estancia en Sevilla, donde se fraguó el relato de aquellos acontecimientos. La Junta había lanzado una consulta al país con objeto de preparar el terreno para una llamada a Cortes, finalmente convocadas por la regencia, que ocupó su lugar. Mientras se producía la convocatoria, y con la libertad de imprenta más que recuperada inaugurada, pudo ampliarse sin límites lo que

Manuel José Quintana llamaba en 1808 «opinión pública», a la que tenía por «mucho más fuerte que la autoridad malquista y los exércitos armados» y a la que atribuía el surgimiento de las circunstancias extraordinarias en que se veían los españoles: opinión pública que derribó a Godoy, el favorito insolente que por veinte años estuvo insultando a la nación, y que ha producido «los prodigios de valor que con espanto y admiración de Europa acaban de obrar nuestras provincias». Ésa era la opinión que «coronará nuestros esfuerzos por la independencia que íbamos a perder, y consolidará nuestra fortuna con una organización interior que nos ponga a cubierto de los males que hemos sufrido». Y, en efecto, dos años después de estos augurios, «la voz pública» —como la denomina el conde de Toreno—, junto al vivo y común deseo de gozar pronto de la libertad, consiguió superar todos los obstáculos que se opusieron al progreso de las deliberaciones y alumbró una Constitución. Opinión o voz pública, opinión general, como la definía Flórez Estrada, para quien era «la reina del mundo, cuyo único imperio es indestructible», resultado inmediato de la libertad de prensa, formada en una esfera pública que, por mor del levantamiento y de la guerra contra los franceses, con el consiguiente vacío de poder producido por la ominosa abdicación de los dos Borbones, padre e hijo, gozaba de una insólita autonomía[23].

Levantamiento popular y guerrilla sostenían, pues, una clase de revolución en la que había estado muy lejos de producirse aquello que Antonio Alcalá Galiano definirá como «mudanza en las formas o en el espíritu de los Estados, llevada a efecto con violencia y resistidas por una parcialidad más o menos numerosa»[24]. En Cádiz, la única violencia era la ejercida por los franceses, que dominaban toda España y tenían cercada la ciudad. La revolución, pues, no tuvo más remedio que definirse en oposición al francés y a todo lo que el francés representaba y, consciente de sus limitaciones y de lo precario de su fuerza,

como restauración de los diversos cuerpos de la legislación española, de «nuestras antiguas instituciones», del Fuero Juzgo, que reconocía ya «la soberanía de la nación del modo más auténtico y solemne», de los fueros y leyes, en fin, que protegían las libertades de la nación y que con tanto cuidado se habían guardado en Aragón y Castilla. No fue extravagante ocurrencia atribuir en tales circunstancias «los desastres que la nación padece» al olvido en que habían caído «aquellas saludables instituciones que en tiempos más felices hicieron la prosperidad y la fuerza del Estado», como recordaba la misma Junta Central en su acuerdo de convocar Cortes; una evocación tantas veces y en tan diversas circunstancias reiterada, que lleva a Pierre Vilar a identificar una «nostalgia medieval» como característica de la ideología liberal española, detalle que quizá convenga más a los poetas e historiadores rebosantes de romanticismo de los años treinta que a los revolucionarios de Cádiz, con poco tiempo y escasa disposición para dejarse llevar de los sentimientos enervantes que veinte años después harán estragos en sus filas[25].

En todo caso, cercados en lo militar por los franceses y combatidos en el terreno de las ideas por los defensores a ultranza del absolutismo y de la reacción, como los célebres frailes Rafael de Vélez y Francisco Alvarado, que tenían la revolución como resultado de la conspiración universal de las fuerzas del Mal reunidas en las sectas de los filósofos, masones y jansenistas[26], invocar los principios de la Ilustración como cimiento del nuevo Estado era impensable; menos aún importar a las claras los de la Revolución francesa. Era preciso recurrir a tiempos remotos, inventados como pasado de la nación, para legitimar lo que se hacía en el presente, esto es, constituir un nuevo Estado sobre la nación limitando los poderes de la Corona: «Por la Constitución goda, y después por la castellana, nuestros soberanos jamás han sido absolutos»,

escribía el mismo Pedro Alcántara. Si no desde tiempo inmemorial, por lo menos desde el siglo V existía ya en España la «Junta de Cortes o convocación de la Nación por medio de los representantes de los pueblos», aseguraba desde Granada Andrés Diest de la Torre. Nada «que no estuviera consignado en la venerable legislación española» ofrecía la comisión encargada de redactar la Constitución, dijo Agustín de Argüelles al presentar ante las Cortes el «Discurso preliminar»: sólo en el método había novedad. Pero por lo que se refería a la sustancia, bien sabían todos los versados en historia y en legislación antigua que nada se había tomado de «naciones extrañas». La Comisión recordaba con dolor el velo que en los últimos reinados había cubierto «la importante historia de nuestras Cortes». Hora era ya de descorrerlo, pues bien se podía demostrar que la soberanía de la nación estaba más que reconocida y proclamada de modo auténtico y solemne en las leyes fundamentales del Fuero Juzgo[27].

Lo singular del caso consistió en la pretensión de fundar las nuevas libertades sobre el artificio de restaurar una tradición que, con origen en la monarquía goda, habría sido liquidada por el despotismo: una tradición inventada, por tanto, para la excepcional ocasión de volverla a la vida. Pues la tradición restaurada no podía ser la del Estado venido al suelo de un simple manotazo propinado por las tropas napoleónicas —la monarquía absoluta, o, como también se le llamaba, la tiranía, el despotismo—, causa de la desgracia que todos y la nación misma padecían, sino la propia de los reinos de Castilla y de León antes de que una injerencia extranjera hubiera desviado el curso natural de su historia. Pero situar en una intromisión exterior el origen de la ruina no era sino leer el pasado sobre una plantilla muy real en el presente: un ejército extranjero devastando la nación. La urgencia de esta revolución restauradora de instituciones tradicionales radicaba en que la nación estaba a punto de

perecer precisamente porque aquellas antiguas instituciones habían sido abolidas por la tiranía y no estaban allí, activas, para hacer frente al enemigo. El patriotismo, como escribió Quintana inmediatamente después de las primeras y engañosas victorias sobre los franceses, no aparece sino cuando las adversidades públicas lo despiertan y las agitaciones políticas le vuelven su energía, pues sólo entonces «se ve en realidad o en esperanza una patria».

Ver en realidad o en esperanza una patria que los españoles habían perdido de vista, porque les fue arrebatada cuando los Austrias entraron en Castilla. La llama de aquella «nación que un día reina del mundo proclamó el destino», como la había cantado Quintana, se apagó en Castilla «cuando Villalar vio espirar a Padilla en un indigno suplicio; en Aragón cuando fue degollado Lanuza en Zaragoza; en Cataluña cuando faltó Pablo Clarís». Desde entonces, poco o nada de patriotismo hay en España. Si antes de la guerra contra el francés «se preguntaba qué era Patria, el pobre lloraba, el magistrado arrugaba las cejas, el egoísta se sonreía y se burlaba, y el hombre religioso señalaba el cielo con el dedo»[28]. La presencia de los ejércitos napoleónicos reavivó en quienes se habían levantado por la independencia y por la libertad, o sea, por la patria, el recuerdo de la llegada tres siglos antes de una dinastía extranjera que impuso un poder absoluto, cerró las Cortes, abolió las instituciones de la tradicional democracia española, cercenó el poder de la nobleza y dejó al pueblo sin representación. Ahí radicaba la causa de la palpable decadencia de España, que en las presentes circunstancias estaba lejos de ser una figura retórica, una invención para animar a los corazones dubitativos a emprender la tarea revolucionaria. La nación, sencillamente, había sucumbido ante el empuje de los ejércitos franceses, dueños en un santiamén de todo el territorio peninsular. Hemos de confesar, escribía Antonio

Capmany, que «en tan triste desconsuelo no se ha visto hasta ahora ninguna nación: sin rey que la rija, sin sucesor cierto que la anime, sin corte o capital que la ampare en su centro, sin gobierno constitucional que la defienda, sin legisladores que la guíen, sin tribunales estables que velen y la protejan […]»[29].

Quedaba sin embargo el pueblo, alzado en armas contra el invasor y sujeto central, por tanto, del relato del levantamiento, guerra y revolución de los españoles: raza de héroes que ante el altar de la patria ha jurado: «¡ Antes la muerte que consentir jamás ningún tirano! ». Como Manuel Azaña observó con una agudeza cultivada en la lectura de Juan Valera, la guerra contra los franceses «magnificó a la gente baja» y a ella se debió «la rehabilitación literaria y moral del pueblo, el auge de su valor como materia poética y el aprecio menos desdeñoso de sus virtudes […] En el pueblo residían intactos la entereza, la hombría, el arrojo»[30]. Es el pueblo de Madrid, hombres, niños y mujeres, «las briosas madrileñas, honra y gloria de la Nación»; son los españoles, «que aunque abatidos por un gobierno ignorante y despótico, nunca habían sido tratados de un modo tan indigno y arbitrario […] no podían dejar de exasperarse y jurar en su corazón odio y venganza [ni] podían ver con indiferencia derramar la sangre de sus inocentes hermanos sin otro motivo que el de dominarlos»; son los impenetrables valencianos, los invencibles y firmes aragoneses, es la Navarra que sale al encuentro de las legiones fugitivas, el señorío de Vizcaya que levanta el estandarte de la independencia y de las libertades de las traidoras trabas que entorpecían los esfuerzos de su patriotismo, el digno principado de Cataluña, que se ha hecho acreedor a la gratitud y reconocimiento de la Patria…; son, en fin, «doce millones de almas, fuertemente unidas entre sí por el vínculo más sagrado que se conoce entre los hombres, el amor a la patria» y que han logrado que España vuelva,

más gloriosa que nunca, a ser la primera entre las naciones, pues la causa que los españoles defienden es la de todo el mundo[31].

«Si la España triunfa, se acabó para siempre la tiranía, y la Europa volverá a su antiguo ser y recobrará su antiguo equilibrio», escribe también Quintana en momentos de emoción patriótica, cuando da por seguro el triunfo de España sobre el invasor. La exaltación del pueblo en su resistencia no se limita, pues, a España: Fichte, recuerda Fernando Wulf, «tenía como libro de cabecera a la *Numancia* y a los españoles como ejemplo». «Cuando la España alzó el grito de la independencia, sola entre las naciones del continente que habían sido ya esclavizadas, todos los amantes del bien volvieron los ojos admirados hacia ella; […] se miró a los españoles como libertadores del continente», escribió Blanco White, habitualmente menos entusiasta acerca de lo que se podía esperar de la España y del pueblo español y que, no sin razón, pensaba que llamar revolución a «los trastornos de España era un mal principio para explicar los acontecimientos de aquel reino». Pero ni siquiera a Blanco escapó la evidencia de que «los pueblos que han probado el yugo de los franceses han adquirido la fuerza que da la desesperación». Un pueblo como el español, infeliz sin conocerlo, ignorante, creído en que nació para obedecer ciegamente, para trabajar sin gozar de nada, que apenas se atreve a pensar en que es esclavo y miserable, sólo podría libertarse sufriendo una revolución verdadera. Blanco no creía que la española lo fuera, aunque no desesperaba, en 1810 y escribiendo desde Londres, de que algún día llegara a serlo[32].

Pueblo en lucha contra el invasor se convirtió así, por obra de los escritores públicos, en sujeto de un relato que pretendía dar cuenta de lo ocurrido en las calles de las ciudades y pueblos de España cuando se vieron invadidas por las tropas francesas. Si alguien había resistido la invasión, no había que buscarlo entre los estamentos

privilegiados del Antiguo Régimen: la monarquía y la corte cayeron de rodillas ante el emperador y tomaron el camino de Francia. Ante tamaña defección, el pueblo, según lo vieron con sus ojos quienes contaban sus hazañas, había conservado su vigor antiguo y ofrecido una dura resistencia, a costa de verter generosamente su sangre. Era por tanto la nación que seguía viva, o que despertaba o resucitaba; y los reunidos en Cádiz, que hablaban en nombre del pueblo alzado por su independencia y su libertad contra los franceses, no podían verse más que como representantes de la nación que proclamaba su soberanía. Es el pueblo, la nación, la patria, la España, que en el lenguaje de la época y durante décadas se pronuncian tantas veces de forma indistinta, como designando lo mismo: «Es España la que todo lo hace por sí y recobra el poder soberano que originalmente se derivó de sí misma, repele las huestes enemigas, forma ejército y derrama su sangre en defensa de su libertad. La nación es quien todo lo ha hecho y quien todo lo puede al presente», resume con fuerza desde Totana, en su respuesta de 22 de julio de 1809, el abogado Ignacio María de Funes Ulloa[33].

Todo esto acabó por confluir en los debates que acompañaron la gestación de una Constitución para otro Estado. El armatoste del absolutismo había sido derribado por Napoleón, pero al no reconocer su obra ni a su hermano como monarca de la nación española, los reunidos en Cortes no podían aceptar tampoco la abdicación del viejo Borbón, arrancada por la violencia y, lo que era más grave, sin el consentimiento de la nación. El joven Borbón, abdicado también sobre la marcha, desconocido como monarca y, por tanto, deseado por todos, era el rey de España, o más bien seguía siéndolo. Pero no como lo había sido su padre, puesto que era la nación en el ejercicio de su soberanía la que lo reconocía como rey. Era la nación la que restablecía el orden natural de las cosas, o, como recordaba años después Agustín Argüelles, lo reformaba y, al hacerlo,

reconocía «las leyes fundamentales de la monarquía de España antes de que depravasen su índole dinastías extranjeras»[34]. Los que contaban en estos términos la historia de la nación negaban entidad o carácter nacional a tres siglos de historia, saltando por encima de la tiranía o el despotismo que había prescindido de la representación legítima de la nación y disuelto o no convocado sus Cortes, para ir a dar directamente a los siglos en que la nación gozaba de soberanía y limitaba el poder de la Corona por medio de las Cortes en el plano nacional, de los concejos en el local.

El relato liberal de un pueblo que lucha por su libertad e independencia renovando antiguas instituciones servía para expresar el sentido de la guerra contra los franceses en una circunstancia tan anómala como la de un vacío de poder y el proyecto de construir un nuevo Estado cuando sólo una ínfima parte de su territorio gozaba de aquella independencia y libertad. Lo lograron, como ha escrito Luis Sánchez Agesta, con elegancia, profundidad y agudeza: en el ambiente de Cádiz, y por boca de grandes oradores como Muñoz Torrero, Argüelles, Mejía, o de poetas como Quintana o Sánchez Barbero, se formularon las ideas fuerza del constitucionalismo español: la tradición soterrada de instituciones de libertad, que renacían con el resurgir de una España abatida por la decadencia; la soberanía de la nación que afirmaba su independencia frente a un enemigo en una guerra nacional; la libertad de expresión como signo de un gobierno de opinión que identificará a la nación con sus representantes; la racionalización del poder por el que la nación en ejercicio de su soberanía restauraba las Cortes; la defensa de la libertad y la afirmación de la igualdad de todos los españoles; la importancia de una democracia municipal que dejaba libertad para que los intereses personales fueran los agentes del bienestar o del progreso. Caso único en la historia del constitucionalismo universal, según Sánchez

Agesta, el «Discurso Preliminar» significa, en efecto, la transformación de la resistencia a una invasión en la constitución de una nación, el momento en que, como ha visto Álvarez Junco, «un patriotismo étnico pasó a ser plenamente nacional»[35].

En la articulación de un relato que sirviera para echar los cimientos de un nuevo Estado sobre una nación soberana que reconocía, en el ejercicio de esa soberanía, el poder del Rey a la par que lo limitaba, es donde hay que buscar la primera intervención de estos escritores públicos, o intelectuales antes de «los intelectuales». Les acompañó una singular fortuna: una gran nación en el pasado que habría perdido su antiguo lugar entre las naciones debido a la llegada del despotismo de manos de un príncipe extranjero pero que recupera su independencia gracias al soterrado vigor de su pueblo será el marco en que se pensará durante siglo y medio la historia de España. Como es habitual en la invención de los grandes relatos, no toda la materia del fabricado por los liberales en Cádiz y confirmado luego por la experiencia de otro despotismo, el restaurado por Fernando VII, fue producto de la imaginación de sus autores. Sin necesidad de buscar más lejos, alguien situado entre la Ilustración y el Romanticismo, José Cadalso, había contado en su tercera carta marrueca la historia de aquella «península llamada España» con materiales muy similares a los que se utilizarán durante los años de revolución: la feliz situación que le permitía ser abundante en oro, plata, azogue, hierro, piedras, aguas minerales, ganados de excelentes calidades y pescas tan abundantes como deliciosas; la resistencia heroica ante la codicia de los fenicios, cartagineses, romanos; los reinos levantados sobre las ruinas de la monarquía goda española; la incorporación de provincias tan diferentes en dos coronas y ambas en el matrimonio de Fernando e Isabel, príncipes inmortales que habrían podido dejar a sus sucesores un imperio mayor y más duradero que el de

Roma si no les hubiera negado el cielo el gozo de un hijo varón a trueque de tantos como les había concedido; el traspaso del cetro a una casa extranjera, la de Austria, que gastó los tesoros, talentos y sangre de los españoles en cosas ajenas a España y en conciliarla el odio de toda Europa por el exceso de ambición y poder a que llegó Carlos I; los ejércitos, armadas y caudales gastados por su hijo, Felipe, en propagar las ideas de su ambición, dejando al pueblo extenuado con las guerras, afeminado con el oro, disminuido en población, deseoso de descanso hasta que a la muerte de Carlos II España no era «sino el esqueleto de un gigante»[36].

Faltaba, claro está, a los materiales utilizados por Cadalso algunos ladrillos que él no podía fabricar, y que serán los que proporcionen a la trama todo su sentido o, más exactamente, los que transformen el relato ilustrado en liberal, configurándolo de tal manera que de él se desprenda un proyecto de futuro sostenido en la instauración de la libertad. Faltaba que ese pueblo extenuado, afeminado, tumbado de cansancio, se levantara y comenzara a llenar de sangre el esqueleto de aquel gigante, devolviéndole a la vida hasta reconquistar la feliz situación perdida. Eso no lo podía contar Cadalso; eso sólo lo podían contar en Cádiz, porque sólo allí fue posible introducir en la historia el hecho decisivo del alzamiento popular. En todo caso, como en Cadalso y en tantos otros, la historia comienza por la alabanza de las bellezas y frutos naturales de los que aquella tierra gloriosa estaba adornada. La España, por su localidad, disfruta de estaciones de suma moderación de tal modo que la abundancia y dulzura de sus producciones hacen el carácter de sus naturales firme y suave. Las artes, tejidos, lanas, minas, la fortaleza de sus habitantes, la unión que entre sí tienen sus provincias la han hecho dar el tono en Europa en otras ocasiones, escribía Antonio Panadero, y no

era el único, en su respuesta de 1809 a la consulta al país[37].

Nadie como Francisco Martínez Marina ensambló con tanta fortuna todos los materiales del relato liberal hasta darles forma definitiva en una auténtica obra maestra de creación cultural: su *Teoría de las Cortes*. La naturaleza, escribe en 1813, en una de las últimas grandes expresiones del género de *laus Hispaniae*, había colmado a España de beneficios y le había prodigado todas sus riquezas. Bajo su cielo apacible, saludable, hermoso, se hallaban todos los climas, y la fertilidad y varia temperatura de su suelo, que a ninguno reconocía ventaja, era capaz de todos los frutos. Cielo, suelo, situación geográfica, hacían de España una «feliz región», con una prodigiosa abundancia de los frutos de primera necesidad, y una ventajosa posición de sus puertos que permitía emprender largas navegaciones y llevar a todas las partes sus propias riquezas[38]. Pero si todo eso fue efectivamente así, si España era región tan privilegiada, con una tierra tan pródiga, «¿a qué puede atribuirse la desdicha que padece si es tan fértil y sus habitantes son tan laudables como se manifiesta?»; ¿cómo es posible que excediendo a casi todas las naciones en principios y en medios de engrandecimiento y prosperidad, se hallara en el presente tan abatida, y no disfrutara ya entre las grandes sociedades de crédito ni de consideración, ni ocupara el lugar al que le llamaba la misma naturaleza y le señalaba la política? Tal fue el problema central al que se enfrentó esta generación de escritores públicos que se negaban a atribuir «estas calamidades y desórdenes a la estrechez y miseria del país o a la mala índole de sus habitantes»[39].

Pues, efectivamente, lo que interesaba por igual a quienes respondían la consulta en 1809 y a Martínez Marina cinco años después cuando entonaban su particular *laus Hispaniae*, no era cantar el hermoso cielo de España ni su fecundo suelo, sino encontrar la causa de su abatimiento

y postración para de inmediato poner remedio: cómo un país tan dotado por la naturaleza ha llegado a semejante estado de decadencia. Y ahí es donde se introduce una conjetura histórica que hace las veces de clave para entender el presente como culminación del pasado, como ya había sido el caso en la Ilustración francesa y escocesa cuando Turgot y Smith, cada cual por su lado pero ambos en 1750, enunciaron la célebre teoría de los cuatro estadios como ley de desarrollo o progreso de la historia universal[40]. Martínez Marina, con el propósito invertido de mostrar las causas por las que España había decaído tanto hasta el presente, procedió del mismo modo y, engarzando «ideas tradicionales y liberales, tesis escolásticas y otras que proceden del iusnaturalismo racionalista»[41], construyó un relato de la historia de la nación sobre la conjetura de que otra hubiera sido la fortuna de la monarquía, su crédito y su reputación en Europa, si los príncipes de la dinastía austriaca, llamados a ocupar el solio de España cuando se extinguió la casa de Castilla, hubieran imitado la conducta de los Reyes Católicos, que por haber respetado a las Cortes elevaron a la nación al punto de su mayor gloria y engrandecimiento. La gloria procedía de que, desde fines del siglo XI, cuando Castilla «comenzó a ser nación» y a ocupar un «lugar muy señalado entre las más cultas y civilizadas de Europa», las Cortes habían conservado el Estado, la existencia política de la monarquía y la independencia y libertad nacional. Estado, monarquía y nación en su mayor esplendor que, ¡ay!, aquellos príncipes extranjeros, llegados a comienzos del siglo XVI, no supieron conservar al desentenderse de sus más sagradas obligaciones. Sin miramientos a las costumbres, a la constitución y a las leyes del país, sólo trataron de disfrutar del patrimonio, esquilmar esta heredad, disipar sus riquezas, prodigar sus bienes y su

sangre en guerras destructoras que nada importaban a la nación: ésa fue la causa de la ruina de España[42].

De modo que la revolución —o lo que fuere— llevada a cabo en Cádiz por aquellos hombres de letras políticos buscó su legitimidad en una narración que daba a la nación española por constituida en la plenitud de libertad e independencia en tiempo de los godos. «Los españoles fueron en tiempos de los godos una nación libre e independiente», dice Argüelles; los godos, de eterna memoria en los fastos de nuestra historia, son los restauradores de la libertad española, escribe Martínez Marina con un entusiasmo en el que José Antonio Maravall señala la persistencia de una antiquísima línea tradicional y «un sentido de continuidad, común con nuestros humanistas y opuesto a la tendencia europea»[43], por más que lo que se pretendía con aquella resurrección de la tradición era precisamente volver a situar a España a la altura de las naciones europeas. Tradición y continuidad que no libraron a su autor, por cierto, de la denuncia y persecución de sus censores, que le acusaban ante el Tribunal de la Inquisición, restaurada por Fernando VII, de ser «mal clérigo, peor político, espurio español, soluble, inconstante, y de carácter despreciable», sarta de denuestos de la que es preciso retener, por su posterior uso contra todo lo que, incluso disimulado, oliera a extranjero, lo de español espurio, como era la sospecha de los inquisidores[44].

En todo caso, los godos: tras la alabanza de las condiciones naturales, del clima, el suelo, los productos de la naturaleza, tal es el punto de partida metahistórico de este relato que da a los españoles por constituidos en su ser desde los remotos tiempos medievales, un ser caracterizado por dos notas perdidas en el momento en que se cuenta su historia: libertad e independencia. Aquel pasado de grandeza se definía, en efecto, por las leyes justas y sabias, el gobierno del pueblo, las instituciones representativas, los

límites al poder del monarca, los pactos. Y a la vista de todos está que el presente de ruina se caracteriza por el sometimiento de la nación a un poder extranjero que ha invadido el suelo de la patria, tiraniza a los españoles y amenaza la independencia de la nación. Algo habrá debido de ocurrir, entre aquel pasado de grandeza y este presente de ruina, algo necesariamente ajeno al ser de la nación, una violencia infligida desde fuera, una intromisión exterior que ha desviado el curso natural de la historia de la nación, a cuya grandeza ha sucedido una digresión impuesta por una fuerza extraña. Y como su resultado fue una pérdida de libertad, el desvío habrá sido causado por la tiranía, el despotismo, que al culminar en la pérdida de independencia, será atribuido a una dinastía extranjera. No se dice que eso no sea España, sino que es un principio externo actuante en suelo español y que afecta al propio ser de la nación, lo pone en peligro, amenaza con su desaparición. Es un principio que ha alcanzado su más perversa capacidad de destrucción en los últimos años del anterior reinado.

Pero la historia podría haber ocurrido de otra manera: ése es precisamente el supuesto de todo relato liberal con el que, conjeturando un pasado, se intenta transmitir sentido para una acción en el presente que pretende corregir, reformar o revolucionar el actual estado de cosas: España podía volver a ser la patria que en algún recodo de la historia habían perdido los españoles. Éste es todo el sentido del relato acerca de un pueblo levantado por su libertad e independencia; ahí radica su implicación ideológica liberal. Ni la tierra ni el carácter de sus gentes han determinado el funesto destino de España. Tampoco a sus instituciones auténticas, a las que respondían al verdadero ser de la nación —a la tierra, a las gentes, a las instituciones—, debía España los momentos de gloria tantas veces evocados en la guerra contra el invasor. Fue la invasión exterior lo que produjo la ruina de España. ¡Ah!,

pero ése no es un destino irremediable: sólo «en pueblos o cobardes o estragados rueda a su placer la tiranía», dijo Dios por boca de Quintana. Pues bien, ha sonado la hora de despertar. «Despierta, España, despierta […] La fuerza mande; ella decida; / nadie incline a esta gente fementida / por temor pusilánime la frente». Luchar contra el francés es como luchar por la reconquista de la patria: «Asturias fue quien lo arrojó primero»; es como tomar la revancha contra la tiranía introducida por los Austrias, cuando «la flaqueza de tus cobardes hijos pudo sola así enlutar tu sin igual belleza», madre España[45]. Es, en definitiva, la continuación de una historia que nunca debió haberse desviado de la ruta de su independencia y libertad prístinas, y que un pueblo levantado contra el invasor en una revolución que restauraba las auténticas instituciones de la nación volvía a colocar sobre sus verdaderos raíles.

La anomalía española o donde se torció la historia

Pero los pueblos, tal como los veía José de Espronceda después de su largo exilio, no se lanzan de una vez en el abismo de la revolución: «al llegar a las orillas del mar alborotado de sangre que les espera, tan fácil es contenerlos como empujarlos; una palabra, una leve esperanza, una ilusión engañosa los detiene en su marcha precipitada». Avance y retroceso, voz del pueblo que arroja del poder a hombres inútiles que para nada servían, pero también multitud ignorante que aclama el despotismo y aun hace esfuerzos para sostenerlo; «espantosa diferencia […] de la España heroica de las Cortes a la España nula de Fernando», como la definía Flórez Estrada. En este vaivén de pueblo libre a pueblo esclavo pasaron los años de revolución liberal, reacción absolutista, nueva revolución —ahora progresista—, guerra civil y nueva reacción, esta vez moderada. La revolución no era capaz de liquidar a la

facción reaccionaria. Algún daño, algún torcimiento de la historia debía de haber ocurrido para que España permitiera que «las cosas volvieran al ser y estado en que se hallaban en 1808», y que después de que saliera de Las Cabezas de San Juan, en 1820, «la chispa que incendió los hacinados combustibles amontados en la península», retornara a ser un «cadáver desde el año de 23». Hasta que la voz del pueblo se dejó sentir una vez más en septiembre de 1835, «después de que se cerraron para Fernando VII las puertas de la vida y se abrieran las del templo de Jano para España», como lo dice Antonio Pirala. Los paisanos de una misma provincia, los naturales de un mismo pueblo, los amigos de una misma vecindad, los hijos de un mismo padre, militan con encarnizamiento en bandos opuestos: la revolución seguida de guerra civil, para mayor desventura de España[46].

Este sentimiento de tarea inacabada, de flujo y reflujo, de patria por hacer, de un mismo pueblo dividido en dos bandos opuestos, imprime al relato de la revolución un nuevo sesgo a partir de la aparente consolidación del moderantismo: algo se ha torcido en la historia de España cuyos efectos duran hasta el presente. El duque de Rivas, que había visto a la excelsa España gozando «feliz tantos laureles» después de terminar la guerra de independencia, lamenta en 1840, retirado en su palacio de Sevilla —manifestando con su «lamentación» lo que Vicente Llorens ha definido como desengaño liberal—, que aquella espléndida victoria sólo reportara «laureles infecundos»[47]. Francisco Martínez de la Rosa publicaba en 1851, por su parte, un *Bosquejo histórico de la política de España* que situaba a finales del siglo XV el gran momento de Castilla sólo para lamentar el curso que los acontecimientos habían tomado desde entonces. Había gozado Castilla de un gran pasado y contemplaba un presente que prometía gloria, pues el dolor por la pérdida

del príncipe don Juan, primogénito de los Reyes Católicos y heredero de sus Estados, «se templó en parte al ver pasar los derechos de sucesión a la reina de Portugal que debía transmitirlos, después de su muerte, a su hijo don Miguel, heredero de una y otra corona». Se abría la puerta a la unión de «ambos reinos de la Península bajo un mismo cetro, formando la monarquía más poderosa de Europa y con inmensas posesiones en todas partes». Pero todas estas cuentas se vinieron abajo cuando quiso «la mala estrella de España» que murieran también la reina de Portugal, su hijo y la Reina Católica. Muerto Fernando, aportó a las playas españolas el príncipe don Carlos, de aventajadas partes, de entendimiento claro y ánimo generoso, pero escaso de años, falto de experiencia, ignorante de las leyes, de los usos y hasta del habla de la nación que iba a gobernar. Mal aconsejado, violó sus juramentos y venció a la nación que se había alzado en armas en defensa de sus fueros. A partir de ahí, desembarazada de freno, la potestad real abrió cimiento al régimen absoluto que acabó con la libertad de España y preparó su decadencia y ruina, con los incalculables perjuicios derivados de la necesidad de mantener «provincias lejanas»[48].

Martínez de la Rosa no hacía más que insistir en lo que será uno de los grandes tópicos del siglo XIX. Agustín Argüelles, en su *Examen histórico,* había recordado pocos años antes la llegada al gobierno de Carlos I, un príncipe extranjero, joven, inexperto y mal aconsejado. El reino se llenó bien pronto de disensiones y disturbios, que acabaron por dividir a la nación en dos bandos. La alta nobleza, con el clero superior, después de promover el descontento y la furia popular, separó sus intereses de las demás clases y se adhirió al partido de la corte. No contenta con el triunfo en el campo de batalla hizo degollar a los jefes de sus adversarios y «lo entregó todo a discreción del rey». Nobleza traidora que muy pronto tendrá también su

merecido: destruidos los fueros y derechos de la nación, sólo era cuestión de tiempo y de favorables circunstancias que el monarca privara también a los privilegiados de sus prerrogativas políticas. En Toledo, en 1538, con la negativa de la nobleza a entregar subsidios, «terminaron en Castilla los privilegios aristocráticos», y fue este trastorno el que dio principio a «una nueva era en que la nación comenzó a decaer rápidamente, aunque no se echase de ver por algún tiempo, deslumbrados los incautos por el falso brillo de expediciones y conquistas»[49].

«Perecen las libertades públicas en los campos de Villalar»: fue tanta la fuerza de este argumento, establecido durante la revolución, consolidado cuando el Romanticismo, que el primer historiador de cabecera de las clases sociales ascendentes en los años de moderación, Modesto Lafuente, lo codificó en la década de 1850 en todos sus términos con su *Historia General de España*, «elemento de ornato y de prestigio en los armarios y en las librerías de la clase media y alta», como la definió José María Jover[50]. Lafuente, como ya había sido el caso entre sus antecesores, se mostraba orgulloso de la ascendencia goda de los españoles, consideraba la Reconquista como la gran epopeya nacional, y dedicó rendidos panegíricos a los Reyes Católicos y a su reinado: letras, artes, comercio, leyes, virtud, religiosidad, gobierno; en todo había brillado la nación[51]. Todo se tuerce, sin embargo, cuando la llegada del príncipe extranjero solivianta los ánimos populares hasta el punto de desencadenar una verdadera revolución: las tiranías y rapacidades de los ministros flamencos; la venta de los oficios públicos y la provisión de los más altos empleos y dignidades a extranjeros; la pronta ausencia de un Rey a quien todavía no habían tenido ni tiempo ni motivos para amar, y el temor de que tras él emigrasen a extrañas tierras los pocos caudales que ya dejaban en España; la desusada reunión de Cortes en Galicia; el exorbitante pedido extraordinario después del gran servicio

que acababan de otorgarle en Valladolid; y por último la venal conducta de los procuradores en las Cortes de Santiago y La Coruña. Lafuente percibió también, más allá de esta protesta popular, una lucha de clases: sin dirección común, sin coordinación, mal conducidos y obrando aisladamente, los revolucionarios de Castilla y de Valencia sucumbieron, de tal modo que las guerras de las Comunidades y de las Germanías dieron por resultado el engrandecimiento de la autoridad real y la preponderancia de la nobleza. Y si Quintana sólo recordó el sacrificio de Padilla, Lanuza y Clarís —todos hombres—, Lafuente añadió desde luego al drama de aquel despojo el ardor romántico de una mujer animosa, María de Padilla, «enamorada de un esposo que acababa de perder y de una libertad que acababa de sucumbir» y que intentará mantener con desprecio de su vida.

Nada que hacer: después del reinado de los Reyes Católicos, «todo español y el más glorioso que ha tenido España», la historia ya no será nunca lo que había sido hasta ese momento. Vencido en Villalar —como escribía Agustín Durán, erudito recopilador de romances de toda especie— y privado de toda esperanza de ser libre, el antiguo y fiero pueblo castellano dobló su cerviz al yugo del despotismo, «dejó de existir como poder político, y se transformó en vulgo miserable»; pueblo convertido en vulgo al doblar la cerviz ante un poder despótico: parece como si Durán hablara de 1814 y Fernando VII más que de 1520 y Carlos I. En todo caso, el daño así infligido al pueblo se agravó cuando, con objeto de reforzar la tiranía, los monarcas españoles se sirvieron grandemente del instrumento legado por un príncipe ilustre y la princesa más bondadosa que ha ocupado el trono de Castilla, sigue contando Lafuente. Se estableció la Inquisición; comenzaron los horribles autos de fe; los hombres, hechos a imagen y semejanza de Dios, son abrasados, derretidos, porque no creen lo que creen otros hombres; el fanatismo

retrasará la civilización por largas edades hasta que, por fin, los hombres ilustrados del país, aprovechando el gran movimiento popular para regenerar políticamente la España, acuerden dotarla de instituciones análogas a los progresos de la civilización y a las ideas del siglo. Y cuando en Francia habían pasado los sangrientos ensayos de la revolución, entonces se erigió en este extremo de Europa una tribuna, la única de todo el continente, en la que hombres esclarecidos y vigorosos levantaron arrogantes su voz y labraron el edificio de la libertad española. Allí, encerrados los representantes de dos mundos en una isla azotada por las olas de dos mares y circundada de mortíferas baterías, libertaban de sus trabas el pensamiento, proclamaban la libertad de imprenta y abolían la Inquisición, y elaboraban el código político que había de ser la ley fundamental de la monarquía…[52].

Ésta es la maravillosa historia que llena de sentido el pasado y que suscita, a la vista del presente, los entusiasmos por la libertad incluso en alguien como Antonio Cánovas del Castillo, que, en sus años mozos y revolucionarios, la compartió entera, hasta acabar lógicamente distanciándose de ella en los años de restauración, cuando llegue a la conclusión de que «un hombre honrado no puede tomar parte más que en una revolución y esto porque ignora lo que es»[53]. Pero todavía estamos en los años cincuenta; en 1854 exactamente: Cánovas ha entrado en tratos con O'Donnell y, además de escribir para su insurrección un manifiesto, el de Manzanares, que la convierte en revolución, da a la imprenta un estudio sobre la decadencia de España. No se trata ya de escribir una historia general, aunque su trabajo forme parte de una de ellas, sino de buscar una respuesta a un problema central, como había sido el caso a principios de siglo, sólo que ahora el problema no es que los ejércitos extranjeros devasten el suelo de la patria y el pueblo se alce por su independencia, sino que la patria, que se había dado

por renacida con la revolución, sigue decaída. Introduce así Cánovas desde el mismo título de su libro una problemática que dará mucho juego hasta el final del siglo y buena parte del siguiente[54]: la decadencia de España, o sea, España, en otros tiempos primera entre las naciones, ahora decaída; tal es el problema cuando ha pasado ya medio siglo de la revolución y las expectativas depositadas en el pueblo no llevan camino de concretarse ni en las instituciones del Estado ni en la condición general de la sociedad.

La monarquía austriaca, escribió Cánovas en su respuesta al problema —sin apartarse un ápice del modelo vigente, pero colocando los énfasis allí donde más le dolía—, llevaba «dentro de sí los gérmenes de corrupción que más tarde habrían de destruirla», una convicción en la que parece resonar algo que ya dijera Nicomedes Pastor Díaz, moderado y «católico sin dejar de ser liberal», como observó Valera: «El Imperio español contrajo el germen de su muerte en los últimos esfuerzos de su dilatación atlética» porque Dios había permitido que la espada de Carlos I se enmoheciera y que el cetro de Felipe II llegara a ser juguete en manos de un niño adulto: «El gran rey tuvo nietos imbéciles y en las hogueras de la plaza de Madrid se quemaron los títulos de España a la supremacía europea»[55]. Cánovas no dirá otra cosa: el absolutismo, que mata las libertades de Castilla y de Aragón y suprime los privilegios del reino de Valencia; y la Inquisición, que fue «enroscándose, a manera de serpiente, en torno del pensamiento español hasta que estrechó su anillo tanto que lo ahogó y le dio muerte»: ésas son las dos causas de la decadencia de España. Monarcas y pueblo ciegos, por no conocer el precipicio a que aquel funesto tribunal podía conducir a la monarquía, escribe Cánovas con acentos que recuerdan las más virulentas denuncias de que la Inquisición fue objeto desde Juan Antonio Llorente o Adolfo de Castro, matizadas en su caso por las consideraciones sobre la «exageración del principio religioso» que habría

resultado de la necesidad en que la nación se encontró de defender su fe con las armas y ser intolerante «hasta el extremo de constituir la Inquisición y hasta el punto de entrometerse en todas las guerras religiosas del mundo»[56]. Pero Cánovas insistirá con igual énfasis en otro elemento de la trama, que ayuda a entender las razones de que los liberales no hayan derramado ni una lágrima por el imperio americano desvanecido en el aire. Y es que el imperio desangró a la nación y expulsó de su seno a los más emprendedores y laboriosos, a todos los que sentían en su corazón «sed de bienestar, de placer y de gloria». Más aún, el imperio favoreció el provincialismo, que es la falta de unidad civil y de unidad política; en definitiva, la falta de unidad de la nación, un pensamiento que no «tuvo cabida en el ánimo de los grandes reyes del siglo de oro de nuestra política». La existencia del imperio habría sido así causa de la inexistencia de la nación: no había razón alguna para derramar lágrimas por su pérdida. Reino pobre y despoblado, Cánovas veía cayendo sobre una España joven, vigorosa, libre en el pensamiento y en el obrar, franca, entusiasta, alegre, aunque grave, una vejez temprana, que la volvió contemplativa, descontentadiza, presa de una timidez penosa en el pensamiento, paralizada por el íntimo recelo de todas las cosas, caída en indiferencia terrenal, melancolía apática, obediencia pasiva, resignación fatalista. Verdaderamente, no se podía caer más bajo: el daño había afectado al ser mismo de la nación[57].

El problema se agravaba porque, a diferencia de lo ocurrido en España, en Europa los grandes siglos se sucedían al menos desde el XVII. Y el mismo Cánovas, más que curado de espanto, volverá a su querido tema de la decadencia para señalar en 1882 que ninguna nación puede apartarse largo trecho del cauce por donde van las demás, y que eso fue precisamente lo que «ha acontecido, con efecto, a España, desviada desde la rebelión religiosa

del siglo XVI, y la libre expresión del racionalismo filosófico en el siguiente, del curso general de las ideas europeas»[58]. La nación torcida es aquí nación desviada. Mas ¿qué ha sido para nuestra España el siglo XVII?, había preguntado años antes José Echegaray en un discurso origen de una fuerte polémica. ¿Qué descubrimiento analítico, qué verdad geométrica, qué nueva teoría lleva nombre español? Echegaray buscaba con ansia en los anales de la ciencia y no encontraba a nadie que comparar pudiera con Viète, Fermat, Pascal, Descartes, Newton, Leibniz… Decadencia española se reduplica entonces con atraso respecto a Europa, que ha de tener por fuerza una causa. «Y cuenta, señores, que causa y causa externa ha existido; porque suponer en nuestra España incapacidad radical y congénita, verdadera impotencia de la raza para el estudio de las matemáticas puras, sería grande injusticia y audaz calumnia al genio poderoso y fecundo de este noble suelo». Expresaba así Echegaray, negándolo, un nuevo elemento que comenzaba a formar parte del gran relato liberal y que él mismo no tendrá más remedio que anunciar, siquiera por hipótesis, cuando algo más adelante en su discurso contemple el panorama del siglo XVIII y llegue a la misma amarga, tristísima verdad, que con el XVII. El atraso es ya lastimoso y, lo que es peor, crónico, «como si viciada esta raza durante siglos enteros, necesitáramos siglos también para arrojar el virus que en nuestra sangre inoculara una generación ciega y fanática». Había que rendirse a la evidencia: si se comparaba con otros países, saltaba a la vista «nuestra deplorable decadencia desde el Renacimiento, que fue para España más bien morir que renacer». Por supuesto, Echegaray estaba seguro de que nuestra España, que ha sabido siempre en los supremos momentos alzarse desde la mayor postración a las mayores glorias, «sabrá ganar el tiempo perdido, conquistando bien

pronto honroso puesto entre las naciones de Europa». Estamos en 1866[59].

La «inferioridad notoria» respecto a Europa en que se había trocado el adelanto que llevaba España a las demás naciones en los últimos años de la Edad Media será también motivo de preocupación de un destacado progresista, miembro de aquella «brillante cáfila de jóvenes salidos del estado llano, […] inquieta juventud de estos tiempos, revolucionaria y masónica, vanguardia del pensamiento y zapadora de la acción», a quien Pérez Galdós verá muy activo en la revolución de 1854 y que tomó de nuevo parte principal en la de 1868 con el propósito de convertir a Madrid en digna capital de la nación importando de París el urbanismo de Haussmann. Ángel Fernández de los Ríos remonta la muerte de la España antigua al hecho transcendental acaecido en el siglo xv: la creación definitiva del poder monárquico, que, «afectando el papel de neutro, anuló a la nobleza y aniquiló al pueblo». Pero abolida la nobleza como poder autónomo, poco tiempo le quedaba al municipio. Fue en los combates por decidir la nueva configuración del poder político cuando la aristocracia se alejó torpemente del principio civilizador del modelo inglés y se prestó a reprimir la acción del municipio. A partir de ese punto, sin nada que equilibrara el poder de la monarquía, y como todas las glorias nacionales se ligaban a una lucha religiosa secular, en la que la idea de patria se había identificado con la Iglesia católica, se llegó a creer que la ventura y la existencia de la nación dependía de su unidad religiosa. Campeón obligado del catolicismo en el mundo, España se convertirá en primera víctima de la Inquisición, esa «horrorosa institución» importada para librar el combate, como la define Fernández de los Ríos. ¿La Inquisición importada? Bueno, Fernández de los Ríos sabe bien a lo que se enfrenta cuando defiende, desde el título del primer capítulo de su *Estudio histórico*, que «lo nacional y tradicional en España es la democracia» y, desde el

segundo, que «lo extranjero y moderno es el llamado antiguo régimen». Se diría que Martínez Marina resucita en este empeño de vincular democracia, como antes libertad, no con valores universales o declaraciones de derechos, sino con el ser de la nación y con la auténtica tradición española con el único objeto de combatir al antiguo régimen o a sus restos todavía hirvientes más que humeantes: España habría precedido a todos los países en la práctica de las instituciones democráticas, y habría sido también su suelo heroico el primero por el que corrió la sangre en defensa de las libertades políticas[60].

El relato de la nación en ruinas debido a la anomalía inducida por un príncipe extranjero, y mantenida por el absolutismo austracista, era parte de un proyecto político imbuido de la seguridad de que todo podría corregirse, y el ser de la nación recuperar el esplendor antiguo, desde el mismo momento en que el pueblo recuperara la libertad y se renovara la tradición de las Cortes. Tal era la convicción de liberales y románticos al añorar las Cortes de Castilla y lamentar las libertades perdidas en el campo de batalla; pero ésa era también la convicción del Cánovas joven, revolucionario en 1854, o del Fernández de los Ríos, más que maduro, cuando en 1868 veía en la revolución «la ocasión única de sacar a Madrid del estado en que se halla» y proponía un programa de reformas radicales para evitar su infecundidad: acabar con todos los institutos religiosos y declarar propiedad de la nación todas las fincas llamadas de patrimonio de la corona[61]. Radicalismo social, en plena revolución de julio de 1854, que Francisco Pi y Margall deseaba ver garantizado por un no menor democratismo político: el pueblo, al que se dirigía como si se tratara de un sujeto individual, había roto al fin, después de once años de esclavitud, «con noble y fiero orgullo sus cadenas». Un triunfo que no debía a nadie, ni a los partidos, ni al ejército, ni al oro ni a las armas, sino a «tus propias fuerzas, a tu patriotismo, a tu arrojo, a ese valor con que

desde tus frágiles barricadas has envuelto en un torbellino de fuego las bayonetas, los caballos y los cañones de tus enemigos». Tuyo es el triunfo, le dice al Pueblo; tú eres el que haces las revoluciones; pero, cuidado, o proclamas el principio del Sufragio Universal y exiges una libertad amplia y completa, con la garantía del armamento universal y de las instituciones, o los frutos de la revolución sucumbirán otra vez ante el avance de la reacción. Recuerda, le advierte, el pasado: «medidas represivas, que parecían en un principio insignificantes, te han conducido al borde del absolutismo, de una teocracia absurda, de un espantoso precipicio»[62].

España había sido grande y volvería a serlo en el inmediato futuro, porque el «gran ser de nuestro pueblo» había conservado, a pesar del absolutismo y de la negra pintura que ofrecía a la muerte de Fernando VII, «su energía y su virtud latente». Siglos de absolutismo, de desvío de la historia, no habían bastado para destruir al «pueblo noble y generoso» en el que se expresa la santa voluntad del Señor[63]. Con ese pueblo, la causa de la libertad, mil veces aherrojada bajo el despotismo, no estaba perdida. Ésta es la implicación liberal, que se extenderá a revolución social y democrática, del relato de la revolución popular. La constatación de la anomalía de España, del desvío de una historia que pudo ser gloriosa y acabó en la negrura del despotismo, avivaba la fe en la energía, la generosidad, la nobleza, el orgullo, el patriotismo del pueblo para restaurar la libertad. Como lo expresó con su romántico acento José de Espronceda: «Cuando los pueblos tienden la vista por la inmensa hoja del tiempo y leen en ella su origen, que la antigüedad ennoblece, sus primeros esfuerzos, la gloria y las hazañas de sus mayores, su orgullo se excita, su pensamiento se engríe, late satisfecho su corazón y tan generoso sentimiento los impele a grandes hechos y maravillosas empresas», porque es entonces cuando «el espíritu de nacionalidad que crearon las

tradiciones […] forma una necesidad absoluta de todas las necesidades particulares, y crea, en fin, la palabra mágica Patria»[64]. Cortes y Comunidades, libertades y sacrificio de la vida eran como las semillas que habrían de fructificar aunque su pérdida hubiera desviado por rutas miserables una historia que se prometía esplendorosa. Es más, la exaltación de las glorias del pasado y el lamento por la decadencia del presente pueden entenderse como figuras retóricas del renacimiento que espera en el futuro con tal de que se restituyan las instituciones de la soberanía popular: «La tierra era estrecha para contener aquel gran cadáver que era la España absolutista», exclamaba Castelar en el Congreso resumiendo el significado profundo que para un republicano tenían las luchas del siglo XIX: «Pero renacen las Cortes en 1808 y renace con ellas todo el vigor nacional. Las Cortes nos salvaron en 1808 entre el fragor de la guerra extranjera; en 1836 entre el fragor de la guerra civil; en 1868 entre el fragor de la revolución democrática: las Cortes han sido siempre el refugio y la salud de la patria»[65].

Pero tampoco las Cortes de la revolución democrática resistieron, como sabía muy bien Castelar cuando pronunciaba su encendido elogio en otras Cortes muy distintas, reunidas en 1876, restaurada otra vez la monarquía: un militar a caballo fue bastante para dar con ellas en tierra. Don Juan Valera, que nunca fue revolucionario, pero que nunca dejó de ser liberal, y hasta demócrata en su ancianidad, y que había dado como «indudable, sean las que se quieran las causas de nuestro atraso, que lo hay con respecto a varias de las naciones europeas», en este mismo año de 1876, contestando al discurso de recepción de Gaspar Núñez de Arce en la Real Academia, abordó directamente el asunto por donde más quemaba en aquellos días. Pasadas ya y derrotadas todas las revoluciones, fracasada la República y restaurada la

monarquía, Valera ironizaba sobre el estado de la nación: «Todos convienen en que España social, política y económicamente considerada, está bastante mal. Salvo Turquía, quizá no haya en Europa otro pueblo que en esto nos gane. En punto a estar mal, somos potencia de primer orden». De la causa del malestar, seguía, se ha disputado mucho: «dicen unos que proviene todo de lo poco que llueve; y otros, de los resabios que dos o tres siglos de fanatismo nos ha dejado en la sangre; y otros, de que nuestro gran ser, nuestra propia excelencia, nuestra hidalguía heroica, se opone a que medremos en esta edad en que el medio principal de elevarse es el industrialismo». Él por su parte se había formado también alguna idea que puso por escrito en la «Introducción» a la continuación de la *Historia General* de Lafuente. Buen conocedor de la historia de su patria y poco dado a aspavientos dramáticos como era, había dedicado largas reflexiones a bucear en las razones del «malestar de España» hasta llegar a la conclusión de que nada habría sido lo mismo «de no haberse torcido desde el advenimiento al trono de Carlos V la inmemorial costumbre de juntar Cortes para legislar sobre la imposición de tributos, el otorgamiento de subsidios y para promulgar nuevas leyes». Historia conjetural de nuevo, como la de los artífices del gran relato, sólo que ahora, cuando Valera escribe, la revolución había dado ya todo lo que de ella podía esperarse sin que la nación hubiera salido de su atraso y postración. Y entonces, Valera constata sencillamente que «estaba reservado a España ofrecer al mundo la singular anomalía de que habiéndose hallado al despuntar el siglo XVI a la cabeza de las naciones civilizadas [...] surgiera de aquella época el punto de partida de nuestra decadencia». Lo atribuía a que en el momento del renacimiento científico, España escogió el papel de defensora, adalid, brazo derecho del principio de resistencia a los conatos progresivos de la Edad

Moderna. La guerra de los Treinta Años, la rebelión de los Países Bajos, las contiendas con Francia, hicieron el resto, al imponer a la recién constituida nacionalidad española esfuerzos superiores a los recursos de que podía disponer, además de ahogar los gérmenes de vida y organización interior: Carlos V, cuando dejó de reunir a la grandeza en las Cortes, aparece así como el origen mismo de la anomalía española. El resultado, una triple postración: intelectual, por haber quedado España al margen de la revolución científica; material, por haber destinado todos los recursos a las guerras; y política, por no haber desarrollado las instituciones que nos eran propias. A ello se añadirá enseguida una «enfermedad espantosa que devoraba al cuerpo social entero» y de la que, cuando escribe en 1876, la tiranía de los Reyes de la casa de Austria y las crueldades del Santo Oficio no le parecen más que síntomas: la fiebre de orgullo, el delirio de soberbia que la prosperidad hizo brotar en los ánimos después de ocho siglos de lucha contra los infieles. El daño era, por tanto, más grave pues afectaba al carácter de los españoles: nos creímos el nuevo pueblo de Dios, confundimos la religión con el egoísmo patriótico. Y mientras tanto, el gran movimiento del que había nacido la ciencia y la civilización moderna pasó ante los ojos de los españoles «sin que lo notásemos». De ahí el divorcio y el aislamiento del resto de Europa, de ahí que «cuando despertamos en el siglo XVIII de los sueños de nuestra ambición, nos encontramos muy atrás de la Europa culta, sin poder alcanzarla y obligados a seguirla a remolque»[66].

De modo que desde 1835, cuando los que se habían encontrado años antes en Cádiz vuelvan sobre la experiencia vivida a la luz de una nueva revolución en marcha, el relato de la nación que fue grande en el pasado y llegó decaída al presente, aparece codificado en sus elementos fundamentales, con una vitalidad que permite a

quienes trabajan con sus materiales introducir nuevos elementos requeridos por las nuevas experiencias vividas: nación eterna, nación grande por su libertad e independencia, desvío del curso de su historia por la intromisión de un elemento foráneo, identificación de lo extranjero como opresión y tiranía; predominio de ese elemento superpuesto, ese virus, a la verdadera nación durante siglos; destrucción que de ahí se sigue de sus primigenias instituciones, sus leyes, su gobierno; carencia o agotamiento del pueblo, de la patria o de la nación derivados de tan singular destino, y ruina cuando pierde la independencia; pueblo que se levanta por aquellas virtudes que hicieron a la nación grande; restauración de la nación en su verdadero ser… para enseguida caer de nuevo, con el pueblo convertido en vulgo, la grandeza en crónica decadencia, la nación atrasada definitivamente con respecto a Europa. Despojándolo de sus concretas referencias históricas, sin las que resulta incomprensible, y reduciéndolo a sus elementos esenciales, esta estructura del relato gozará de larga vida y de muy amplia aceptación: tal es el marco en que los intelectuales entenderán su intervención pública durante más de siglo y medio. No importa que sean liberales o reaccionarios, progresistas o conservadores, ateos o católicos: la proyección hacia el pasado de un momento de grandeza y la promesa del futuro como regeneración o resurrección de lo que ya fue realidad en otro tiempo reaparecerán en todos los relatos hasta bien pasada la guerra civil: de hecho, los últimos que siguieron pensando, y combatiendo, en ese marco fueron los de la España como problema, enfrentados a los de la España sin problema.

Por supuesto, las estrategias de implicación ideológica y la identificación del momento de esplendor, el origen del desvío, la causa de la ruina, el agente restaurador, serán diferentes según quién, con qué propósito y en qué tiempo lo recite, pero la estructura de la trama como tragedia de la

que es sujeto el pueblo o la nación es idéntica y admite limitadas variantes[67]. Los liberales, artífices del relato originario, remontarán la grandeza al tiempo de las repúblicas medievales, y tendrán lo ocurrido desde la llegada de los Austrias, con la supresión de las libertades castellanas, la sangre derramada en aventuras imperiales ajenas al interés de la nación y el incesante trabajo del Tribunal de la Inquisición, como los principios de la decadencia, de la que sólo podrá salir la nación si retorna a su ser prístino, conservado como dormido en la energía latente del pueblo. Los católicos, que vivirán, sobre todo desde 1835, la revolución como amenaza, y que parten de una experiencia distinta, la de tantos años de revolución que no logra consolidar un Estado, y de un retorno al absolutismo que no consigue aplastar los gérmenes de revolución, establecerán en los Austrias mayores el momento del glorioso pasado, atribuyendo la ruina a la llegada de los Borbones y a la infección de un virus francés sufrida por el cuerpo nacional, de la que sería prueba irrebatible la revolución liberal, que sus artífices, por medio de engaños, pretenden vincular al auténtico ser nacional.

LOS CATÓLICOS VUELVEN DEL REVÉS EL GRAN RELATO LIBERAL: EL PUEBLO SE LEVANTA EN DEFENSA DE SU REY, SU PATRIA Y SU RELIGIÓN

El permanente estado de conspiración cívico-militar que vivía la nación desde la definitiva caída del Antiguo Régimen a la muerte de Fernando VII, la revolución y la larga guerra civil extendieron entre las distintas facciones del partido moderado y las nuevas elites sociales un deseo de orden al que estaban dispuestos a sacrificar, si tal era el caso, algún grado de libertad y hasta la libertad entera, como dijo Donoso Cortés en un célebre discurso en defensa de la dictadura, cuando tras declarar que dos cosas eran para él imposibles, condenar la dictadura y ejercerla, se

empleó con todo su vigor a demostrar que en circunstancias dadas —o sea, las de 1848—, la dictadura era un gobierno legítimo, bueno, provechoso, como cualquier otro gobierno. Temía Donoso que aquella revolución de febrero de 1848 que había venido a la Monarquía francesa «como viene la muerte: de improviso», se extendiera también por España, que sin la resistencia del Gobierno hubiera sido toda ella, desde las columnas de Hércules hasta el Pirineo, de un mar a otro mar, un lago de sangre. Libertad con orden había sido la consigna mil veces repetida desde la caída de Espartero y la subida de los moderados al poder, y ahora, una vez más, amenazada por la revolución. La sociedad, había escrito también el mismo Donoso, tenía la imperiosa necesidad de buscar la fórmula precisa que señale y determine su esfera de acción a las revoluciones para evitar sus desordenadas sacudidas. En España, esa necesidad, siempre sentida, nunca se había satisfecho, y por eso se agitaba «estremecida y convulsa en el lecho de dolores; por eso el Poder carece de consistencia y aplomo; por eso la polémica entre los escritores públicos es irritante, declamatoria y estéril»[68].

«La debilidad del poder es la enfermedad radical de que adolecemos tiempo ha y de la que podríamos adolecer por largo espacio», escribía un clérigo catalán muy cercano a la facción más conservadora del partido moderado, Jaime Balmes, cuando al ver «la siniestra figura de Espartero que iba a apoderarse de la regencia, quiso salirle al paso, como el pastorcillo David a Goliat», publicando un opúsculo que marca en 1840 su primera intervención como escritor político. España había sufrido a la vez una minoría, una guerra de sucesión y una revolución. Nadie ignoraba lo que había sucedido desde el año 1835 y siguientes: «La revolución que ya existía antes se llamó entonces con su verdadero nombre y siguió estrepitosamente su camino». Balmes consideraba las cuestiones dinásticas como una de «las mayores calamidades» que podía sufrir un país, y, para

colmo, «en España, a más de la guerra dinástica hemos tenido la revolución que se ha llamado aliada del trono». Era preciso, después de terminada la guerra que había acompañado a la revolución, estabilizar la situación, construir un Estado, edificar una administración, elaborar y aprobar unos códigos, transmitir seguridad a los negocios y a las empresas, ofrecer sólidas garantías a la propiedad, recuperar tradiciones que nunca debieron haber sido atacadas, devolver a la religión católica su función en la sociedad, alcanzar en todos los órdenes de la vida el «justo medio». «¿Queréis matar la revolución?», preguntaba Balmes en mayo de 1844; pues entonces quitad de en medio las cuestiones que le sirven de pábulo. No hay país, decía, que pueda estar tranquilo bajo las condiciones en que se encuentra España, donde todo es provisional, todo incierto: no hay monarquía absoluta, ni gobierno representativo, ni dictadura militar, sino una confusa mezcolanza, una situación indefinible, monstruosa, en que no prevalece ningún principio fijo, en que no gobierna ninguna regla. Es necesario, terminaba Balmes su alegato, que haya más que una situación; es menester un Estado[69].

Principios fijos, reglas, estabilidad en los gobiernos, Estado: ésa era también la convicción compartida en diverso grado por las nuevas elites consolidadas tras la revolución, mezcla de propietarios que habían sacado buena tajada de la desamortización de las tierras eclesiásticas, financieros que habían aprovechado la siempre menesterosa situación de la Hacienda pública, familias que regentaban establecimientos comerciales especializados en el mercado de dinero, fabricantes que pretendían conservar sus mercados protegidos, nobleza titulada que había confirmado sus propiedades pero que debía hacer frente a un amenazante descenso de rentas y a un endeudamiento rampante, nuevas clases medias que se abrían paso en la política, la burocracia, el periodismo y las

profesiones liberales. Era menester poner fin a la revolución, y para eso, como habían demostrado los franceses, nada mejor que reforzar el poder central e imprimir un fuerte impulso a los negocios. De Francia vendría la inspiración ideológica que alimentó este nuevo discurso: liberalismo doctrinario fue llamado, porque hacía residir la soberanía no en el pueblo ni en la nación, sino en las Cortes con el Rey; que defendía el orden más que amaba la libertad; que buscaba la centralización más que propugnaba la autonomía. La lección pudo ser aprendida porque de los nuevos dirigentes una buena porción había pasado parte de su exilio en París. Ahora que volvían a Madrid, comparaban y sacaban conclusiones.

Matar la revolución, construir un Estado: es curioso que si un clérigo asturiano, Martínez Marina, había sido principal artífice del primer relato de la revolución, sea ahora otro clérigo, esta vez catalán, Jaume Balmes, el más agudo analista de la política española que haya dado el mundo católico en el siglo XIX, el que eche sobre sus hombros la tarea de darle la vuelta, aunque partiendo de similares elementos, con objeto de negar la implicación liberal y sustituirla por una conservadora. ¿La razón? Lo que tenía Martínez Marina bajo su mirada era un Estado derruido y un pueblo en armas contra un invasor extranjero; lo que Balmes contemplaba, sin embargo, era un Estado incapaz de consolidarse y una nación en guerra civil, partida en dos por un conflicto en su origen aparentemente dinástico que acabó desembocando en una revolución al recurrir la Reina gobernadora a los liberales para que vinieran en auxilio de la niña Isabel. En la nación española, escribía Donoso en 1838, cuando parecía que la guerra civil no habría de terminar nunca, «hay encuentro de dos poderosas ideas, encarnadas en dos poderosos partidos, representadas por símbolos diferentes y que decoran sus pendones con dos lemas beligerantes:

despotismo y libertad». Si entre la monarquía de Fernando VII y la de Isabel II no hubiera una diferencia intrínseca, profunda, la guerra civil sería inexplicable, puesto que la cuestión de la legitimidad no basta para explicarla[70]. Así era, en efecto; sólo que tras el lema de la libertad no había una posición unánime: el partido liberal se había dividido ya desde hacía años en dos tendencias, la progresista y la moderada. Y la revolución, que había sido política en su origen, se había vuelto social en alguna de sus derivaciones. La experiencia de Cádiz era por completo distinta a la de Madrid en plena revolución, con la quema de conventos e iglesias, la matanza de frailes del verano de 1834 y el Gobierno, desde septiembre del año siguiente, en manos de Juan Álvarez Mendizábal, que pretendía armar al Ejército vendiendo los bienes de la Iglesia, calculando por la bolsa los recursos de la nación, como le reprochaba Espronceda.

Jaime Balmes, al pensar la revolución que volvía una vez y otra sin lograr nunca plenamente su objetivo, no atribuyó su destino a los obstáculos que encontraba a su paso, sino a su intrínseca debilidad: «Menguada revolución», escribe, «que nacida en lugar retirado, muere por el simple decreto de un monarca; que resucita por medio de una insurrección militar en la isla y que huye pavorosa y perece de nuevo con sólo asomar en la cumbre de los Pirineos el pabellón francés»: una manera poética de referirse a Cádiz, lugar remoto, al manotazo de Fernando VII, la insurrección de Riego y la llegada de los cien mil hijos de San Luis. Revolución, por tanto, cuando él escribe, incapaz de triunfar porque a las cabezas ardientes e innovadoras les faltaba una respetable masa popular que les pudiera servir como de brazo: la revolución no había sido obra del pueblo, sino de unas minorías directoras, ardientes, sí, e innovadoras, pero ayunas de base popular. Las revoluciones verdaderas no se paran ni tienen intervalos sepulcrales de seis y luego diez años, remachaba Balmes, que, como todos, miraba el ejemplo francés, donde las revoluciones marchan

siempre, arrollan, vuelcan, pulverizan cuanto encuentran. Para eso, tienen que ser revoluciones de verdad, o sea, de las que arrancan del mismo pueblo; «de él y sólo de él puede sacar su fuerza, porque la revolución se hace para destruir lo existente, para desposeer al que está en posesión»[71]. Es un diagnóstico, por cierto, que no se aleja nada del formulado años antes por Larra cuando llamaba mezquina a la revolución, destinada a no dar jamás un paso franco y desembarazado, precisamente porque nunca había intentado interesar al pueblo en la causa de la libertad; ni del que años después planteará Alcalá Galiano, cuando se pregunte si merecía el nombre de revolución lo acaecido en España desde octubre de 1807 hasta junio de 1814, para concluir que la hubo, «si no tanta como en Francia, la suficiente para empezar una serie de mudanzas y contiendas, que por largos años nos habría estado causando crueles padecimientos». Reflexión amarga de un exaltado venido al moderantismo, que en su vejez ya no veía en aquel Dos de Mayo del que fue testigo al pueblo heroico, sino sólo a «algunas gentes de la plebe furiosa» y que quizá recordaba Juan Valera cuando, con ironía un tanto melancólica, sintetice hacia los años ochenta sus resultados atribuyendo al proletariado de levita, la más notoria creación de la revolución, sus caracteres más destacados: lo instable de los gobiernos; lo cómico, chistoso y de broma que hubo en todos los cambios y mudanzas, a pesar de fusilamientos, prisiones, destierros; lo estériles y sin fruto que suelen ser esas mudanzas; la indiferencia con que el pueblo mira las novedades políticas; y por último, que a pesar de tantas revoluciones y tantos efímeros gobiernos, el país mejora de día en día[72].

De modo que tampoco será este relato de la revolución vuelto del revés una pura invención de un escritor público que diera rienda suelta a una imaginación guiada sólo por el prejuicio o el dogma. Cuando Balmes escribe, en la década de 1840, después de Cádiz, del trienio, pero

también de Mendizábal y de la guerra carlista, lo que trata de contar no es la revolución en marcha, sino la revolución sincopada, con saltos adelante y atrás, sin lograr nunca cohonestar la libertad con el orden. ¿No habrá sido todo porque la revolución fue importada del extranjero, porque el pueblo no se levantó por ella sino por alguna otra causa? Bueno, la hipótesis era al menos plausible, puesto que nada permitía pensar que la revolución hubiera madurado dentro de la nación. Permanecía España, escribía Balmes, «en sosiego y tranquila hasta que la muerte de Carlos II y la extinción de la dinastía austriaca la convirtió en arena donde dirimieron las potencias europeas sus rivalidades»: ya asoma aquí el principio de una intromisión exterior como causa de los males propios. Sin duda, hubo reformas administrativas y comienzo de una nueva era literaria, pero la ciencia humana tomaba en Europa un «carácter peligroso» hasta que la revolución reventó en Francia asentándose sobre un «horrible tablado bañado en sangre». Imposible que su influencia no se dejara sentir también en España. Oyose entonces el grito del pueblo que solo, sin reyes, sin gobierno, sin caudillos, se levantó como un atleta y se arrojó con brioso denuedo sobre las numerosas y aguerridas legiones que inundaban sus campos. Es el mismo pueblo que había reconquistado su independencia peleando por espacio de ocho siglos bajo la misma enseña; el pueblo que había reconstituido su unidad, inaugurándola con la conquista de un nuevo mundo e importantes adquisiciones en Europa; el pueblo que pudo hacer frente a Europa entera y aspirar a la monarquía universal; el pueblo en fin que después de larga temporada de abatimiento se levanta al grito de la patria y empuña el fusil con brío y energía. Ése es el pueblo español, tan sujeto de la historia en Balmes como lo había sido en los revolucionarios de Cádiz; pero ese pueblo lucha por su Rey y su religión, no por una revolución que le ha venido impuesta por la minoría que ha prevalecido en la esfera política sobre los

elementos que dominan en la social. De ahí la debilidad intrínseca de la revolución, que ha debido mendigar el auxilio ajeno, que se escudaba en el trono, que hablaba de reformas de la Iglesia, que mostraba un hipócrita respeto a las tradiciones antiguas y que hasta buscaba apoyo en los concilios de Toledo[73]. Si la revolución hubiera sido fuerte, nada de eso hubiera necesitado. Pero no lo era, porque el pueblo, que es la mayoría de la sociedad, se había levantado contra el invasor en defensa de su Rey y de su religión, sin saber que al mismo tiempo comenzaba para él una larga cadena de desastres. Porque unos innovadores, que en realidad pretendían asemejar a España con Francia, erigieron una Constitución democrática cuando la nación era esencialmente monárquica; y trataron con escarnio a la religión cuando la nación era altamente religiosa. No se dirá que el relato, que evita expresamente el fanatismo reaccionario de los frailes que pululaban por el Cádiz de las Cortes, desmerece en fuerza ni en coherencia del inventado treinta años antes por los liberales cuando quisieron dotar a la nación de una Constitución.

Debía comenzar así un tiempo, que Balmes sitúa en la muerte de Fernando VII y la «falsa posición en que se vio el trono al llamar en su auxilio a la revolución», de graves y nunca interrumpidos infortunios que duraban ya, cuando escribía estas consideraciones, diez años: desastrosa confusión, cuadro desconsolador, esterilidad de todos los sistemas; todo debido a que la revolución no había podido echar en suelo español profundas raíces porque, lejos de ser un proyecto de restaurar tradiciones patrias, implicaba su abolición, hija como era de la misma escuela que la francesa. Nuestros innovadores, escribe, han acarreado a su patria calamidades sin cuento por haber concebido una España semejante a otras naciones de Europa. De un plumazo, todo el esfuerzo de los liberales que habían montado el discurso de la revolución como restauración de libertades antiguas y del ser nacional, toda la tinta gastada

por Martínez Marina para convencer del origen popular, nacional, de la revolución española, quedaba reducido a pura estrategia para disimular el contenido y los fines reales de su política. «Los autores de la Constitución del 12 tuvieron la peregrina pretensión de que su obra era el restablecimiento de nuestras leyes, cuando hacían de la monarquía una especie de república», sentencia Balmes, que propone un proyecto de constitución cuyo artículo primero rece, simplemente, «el rey es soberano». Ésta es la verdadera constitución de la monarquía española, que sólo necesitaría añadir a ese artículo otro más: «La nación en Cortes otorga los tributos e interviene en los negocios arduos». Eso es todo lo que España necesita como Constitución: «Todo lo demás es papel».

Balmes, pues, invierte los términos del relato liberal y, en consecuencia, propone otra salida al definir como extranjero el principio que mueve la acción política de los innovadores. Se reconocerán en este relato elementos que, a la luz de posteriores experiencias políticas, darán lugar años después a otras construcciones en las que su supuesto básico reaparece con idéntica fuerza: la nación española no es semejante a otras naciones europeas, entendiendo por otras principal si no exclusivamente a Francia e Inglaterra; y los que pretenden adaptar su constitución a las de esas naciones, lo que en verdad consiguen es infligir un irreparable daño al ser mismo de la patria. Madariaga no dirá otra cosa noventa años después: las constituciones deben adaptarse al carácter de los pueblos. La conclusión del argumento, aunque Balmes se guardó de sacarla porque creía aún posible un acuerdo entre innovadores y conservadores, es que quienes elaboran para España semejante Constitución son en verdad antiespañoles. De este supuesto derivará una de las versiones de la metáfora de las dos Españas en pugna secular, enseguida atribuida a un carácter especial de los españoles, a lo que Laín Entralgo, escribiendo más de un siglo después de Balmes

pero repitiendo punto por punto su visión de la historia, llamará «abrupta singularidad nuestra», donde descansa la secular «vida conflictiva» que en tiempos de guerra se manifiesta como persistencia de la escisión entre dos Españas[74].

Balmes tenía otra cosa en qué pensar: reconstruir las bases sociales de la monarquía y de la Iglesia después de una revolución como la de 1835, que ha desamortizado y puesto en venta los bienes eclesiásticos y limitado los poderes de la Corona. Si la revolución viene de fuera y escinde a la nación por haber atacado el poder de la monarquía y de la religión, la posibilidad única de restauración del ser nacional consistirá en el restablecimiento en todo su poder de la monarquía y en el retorno a la fe de los mayores: nación, monarquía e Iglesia son la misma cosa. En la tradición liberal, el renacimiento ocurrirá cuando el pueblo recupere sus libertades, arrebatadas por el déspota extranjero; en la tradición católica, el renacer de la nación dependerá del retorno de lo auténticamente nacional, de la restauración del catolicismo y de la monarquía tradicional a la posición de la que nunca debieron haber sido desalojados. En ambas, una nación eterna habría sido corrompida en su verdadero ser por un elemento extraño: lo extraño, en el relato liberal, es el despotismo y sus secuelas; en el católico, la revolución y sus soportes ideológicos: la Ilustración y el liberalismo. No será posible en ninguno de los dos casos que la nación recupere su auténtico ser si antes no extermina de su organismo ese injerto sobrevenido a su ser natural. Éstos son los dos grandes relatos inventados por escritores públicos —o intelectuales antes de «los intelectuales»— españoles desde los tiempos de la revolución de Cádiz.

Dos representaciones del pasado de España y de su constitución actual como pugna eterna de dos principios que encontrarán luego una dramática configuración en el relato de la España verdadera y la Anti-España, presentes

ya en la exposición elevada por la Unión Católica a Su Majestad el Rey el 6 de marzo de 1881 para protestar contra la circular del ministerio de Fomento que derogaba la publicada el 26 de febrero de 1875 sobre libertad de cátedra, dejando testimonio de la emoción que la iniciativa había producido «en el país católico y creyente, es decir, en la verdadera España»[75]. Pero si una era la verdadera, falsa por necesidad habrá de ser la otra, conclusión lógica que pronto emergerá a la superficie. De momento, más que dos Españas son dos historias con una inmediata repercusión en los manuales para uso de escuelas e institutos de segunda enseñanza, que reprodujeron en todos sus términos, a veces copiando flagrantemente los originales, estas dos grandes narraciones: liberal o progresista y conservadora o católica es como las define Carolyn Boyd en su estudio sobre los contenidos de los textos escolares de historia[76].

Tal vez nadie como Menéndez Pelayo haya dejado más claro testimonio de los elementos perdurables de la narración liberal, de la posterior inversión de sus momentos y de la nueva implicación ideológica de su propuesta final. En su célebre brindis del Retiro, Menéndez partía, como todos, de la metahistoria de la nación española, «amazona de la raza latina». Sólo que para él los dos elementos constitutivos de su grandeza eran, de una parte, la antigua y tradicional monarquía española, cristiana en la esencia y democrática en el fondo, que durante el siglo XVI vivió de modo cenobítico y austero. La grandeza de la nación radicó, por tanto, en la casa de Austria, que —concede Menéndez— «con ser de origen extranjero y tener intereses y tendencias contrarios a los nuestros», se convirtió sin embargo «en portaestandarte de la Iglesia», que es a la postre lo que cuenta, pues de la Iglesia viene, y no de ninguna otra parte, la unidad profunda que hace la nación y le marca su destino, el más alto entre todos los destinos de la historia humana: el de completar el planeta, el de «borrar los antiguos linderos del mundo»: unidad de la nación que la proyecta hacia el exterior hasta alcanzar esa fantástica unidad de un mundo sin linderos. Grandeza es también, y no de menor calibre, el municipio español, expresión de la verdadera y legítima y sacrosanta libertad española, un postulado que ningún liberal rechazaría. La diferencia es que donde el relato liberal sitúa el origen de la decadencia, en el aplastamiento del municipio por el absolutismo, Menéndez percibe una armonía perfecta: el siglo XVI es el de la grandeza de España sostenida en la conjunción de la casa de Austria, a pesar de su extranjería, y del municipio, plenamente español. El maligno injerto que destruye esa grandeza no es la casa de Austria, sino la de Borbón, que «asesina la libertad municipal y foral de la Península», ahogada y destruida por los partidos más o menos liberales en nombre de la unidad centralista a la

francesa, un principio de inteligibilidad de la historia de España al que no se mostrarán indiferentes nacionalistas catalanes y vascos cuando anuncien el despertar de sus respectivas naciones y sueñen, especialmente los catalanes, con el modelo austrohúngaro.

De modo que por todos los sarcasmos de que había hecho objeto al eminente lírico señor Núñez de Arce, tildando su discurso de «sangriento ataque a nuestra cultura» y acusándole de ser uno «de los que para todo encuentran una explicación: la intolerancia», Menéndez Pelayo presume también de poseer lo que denuncia en su oponente: «la clave de nuestra historia». Ésta era la cuestión: que la historia no podía pensarse sin una clave y que alguien tenía que aparecer como su dueño o custodio. Clave que poseía aquella «literatura progresista de perversa ralea» como la poseía también el señor Menéndez[77]. La diferencia es que donde la ralea liberal situaba el desvío —entrada de una monarquía extranjera e inmediata destrucción de las libertades castellanas, aragonesas, navarras— Menéndez Pelayo ve la grandeza; y donde los liberales situaban la regeneración, el Estado surgido del levantamiento del pueblo, Menéndez percibe el factor de extranjería, ajeno al ser de España y causa de su destrucción: fueron los franceses, por su unidad centralista, continuados en la misma empresa por los liberales y los «gobiernos revolucionarios de este siglo», los causantes de la ruina de España. «Dos siglos de incesante y sistemática labor para producir artificialmente la revolución han conseguido, no renovar el modo de ser nacional, sino viciarle, desconcertarle y pervertirle»: ésta es la conclusión, en este punto nada alejada de Balmes, a la que llega Menéndez Pelayo en un brindis en el que, como le reprochó Valera, había «puesto su chic en echarla de archicatólico y de inquisitorial»[78]. La vida intelectual de España debió de interrumpirse durante largo tiempo, concede Menéndez Pelayo a Gumersindo Azcárate, dándole la razón en este

punto; sólo que este largo tiempo comienza de verdad en torno a 1790, puesto que la decadencia intelectual de España, lejos de coincidir con la unidad católica fundada y sostenida por el Tribunal de la Fe, coincide con exactitud matemática con la corte volteriana de Carlos IV, las constituyentes de Cádiz, los acordes del himno de Riego, la desamortización de Mendizábal, la quema de los conventos y las palizas a los clérigos, la fundación del Ateneo de Madrid y el viaje de Sanz del Río a Alemania: tales fueron las causas de la decadencia intelectual de España. Ya se puede colegir que la única manera de volver al buen camino consistirá en reafirmar la catolicidad de España como cemento de unidad, marca de destino y condición de grandeza, aunque Menéndez no se atreva a solicitar, como garantía de esta gran empresa, el retorno de la Santa Inquisición, como pedirán en la práctica sus nietos cuando pretendan llevar al Índice de Libros Prohibidos las obras completas de Unamuno y Ortega[79].

El rodeo por las instituciones medievales que los liberales de Cádiz habían emprendido, y que sus herederos habían ampliado, para demostrar que ellos hacían obra verdaderamente española, fue pues pena perdida: nunca convenció a los publicistas católicos posrevolucionarios. Balmes ya había escrito que en aquel movimiento colosal, aquel levantamiento simultáneo de la nación, aquella lucha desigual de un pueblo sin gobierno, sin caudillos, sin recursos, la religión obraba como un poderoso elemento para conmover las masas, sostenerlas en los padecimientos, animarlas en los combates, entusiasmarlas en los triunfos y alentarlas en las derrotas. Para nada se había visto en España, en 1808, un movimiento liberal; la revolución española fue hija de la misma escuela que la francesa, y sólo pudo penetrar entre los españoles gracias a la confusión y al trastorno que trajo la guerra de Independencia; aquello no fue resultado de una larga preparación: «aquello fue una verdadera sorpresa»; la revolución no había nacido ni

crecido del pueblo; fue una mala copia de lo que había ocurrido en Francia. El error fundamental de los innovadores había consistido en «querer introducir en España doctrinas y sistemas en abierta oposición con todo lo dominante»[80].

Por supuesto, los resultados para la acción que se derivan de uno u otro relato son perfectamente contradictorios, pero la trama es idéntica. En ambos aparece una nación decaída en su ser y rescatada por un levantamiento popular; en ambos, pueblo y nación se identifican en ese año crucial de 1808; en ambos aparece como constitutiva del actual ser de España una tensión destructora entre un principio nacional y otro foráneo; en ambos, liberar a la nación del injerto será requisito ineludible de su regeneración. Para los liberales la naturaleza del injerto no ofrecía dudas: la monarquía absolutista y la Inquisición; ésos eran los enemigos. Para Balmes, que escribe como testigo de una revolución seguida de guerra civil, la unidad religiosa es condición de la unidad nacional, y para Menéndez, que lo hace como testigo de una restauración, la única posibilidad de levantar otra vez cabeza la nación consistirá en retornar al pecho de la Iglesia. Mal dotada por la naturaleza del suelo, de la raza, del carácter, España no parecía destinada a ser gran nación, escribió en el epílogo a su arrebato contra —más que historia de— los heterodoxos. Lo fue sin embargo por el primer elemento de unidad en la lengua, el arte y el derecho gracias a los romanos; pero con eso no estaba aún soldada la verdadera unidad, más profunda: la que da únicamente la creencia. Y esa unidad se la dio a España el cristianismo: si España ha llegado a ser nación en vez de «muchedumbre de gentes colecticias», se debe a la Iglesia. Una fe, un bautismo, una grey, un pastor, una Iglesia, una cruzada, una legión de santos. España, evangelizadora, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma; ésa es la grandeza de España; no tenemos otra[81].

El acento apocalíptico, como desesperado, de Menéndez Pelayo al afirmar el retorno a la unidad católica como única vía posible para salir de la decadencia, respondía al humor de los tiempos: la Iglesia creía haber sido objeto de un inicuo expolio por los liberales, y atribuía a ese latrocinio, como expresión de un injerto extranjero que pretendía aniquilar el verdadero ser de España, la decadencia que todos lamentaban. Destrozado el poder del clero, reducido en sus efectivos, expoliada la Iglesia de sus propiedades, retirada de esferas que antes quedaban bajo su competencia, el hueco, sin embargo, no había sido ocupado por nadie. Un Estado menesteroso, endeudado, sin capacidad para implantar un sistema educativo, menos aún para atender a la enorme masa de pobres y desvalidos que inundaban las ciudades, desgarrado por una especie de guerra civil permanente, inestable en su gobierno, no parecía el mejor instrumento para mantener la unidad de la nación. Ése era el problema al que se enfrentaron los escritores católicos, de Balmes y Donoso hasta Menéndez Pelayo, por mentar solamente a esta especie de santa trinidad a la que se referirán indefectiblemente sus hijos y nietos del siglo XX: con tal débil Estado y con tantos gobiernos inestables, incapaces de liquidar de una vez por todas la guerra civil que, de una u otra forma, asolaba España desde 1808, la quiebra de la unidad de fe implicaba la quiebra de la unidad nacional, causa y resultado de la decadencia de España. La conclusión: era preciso restablecer esa unidad religiosa como única garantía de unidad nacional; «la religión católica es el más fecundo elemento de regeneración que se abriga en el seno de la nación española», escribió Jaime Balmes; la única grandeza de España viene de la religión, replicaba en la distancia Marcelino Menéndez Pelayo.

2

Protestar y agitar: intelectuales como conciencia de la multitud

La esperanza liberal en el renacimiento de la nación con tal de que el pueblo sacudiera las cadenas y recuperase las libertades perdidas se derrumbó con el cierre del sexenio democrático y la liquidación de la república federal. La exaltación popular y nacional del liberalismo romántico se convirtió, tras el fracaso de la Gloriosa Revolución, en la convicción de que el daño afectaba a las más profundas entretelas del pueblo. A las elites intelectuales no les costó ningún trabajo comprobar lo fácil que le había resultado al partido alfonsino encontrar mercenarios que formaran nuevas milicias, ahora ya no al servicio de la libertad sino de la reacción restauradora. El duque de Sesto, «unionista adinerado y figura tan popular en los palacios de la Castellana como en los patios de vecindad de la calle Toledo», con la ayuda de Romero Robledo, «revolucionario arrepentido, cacique en Córdoba […] formaron una suerte de milicias. Sesto dirigía la más popular, la del “aguardiente”, que reunía broncos reclutas, matarifes, toreros, charlatanes, tratantes, chisperos, gitanería, la flor y nata de la calle Toledo»[82]. Eso era también pueblo, sólo que con otra cara. Las partidas de la porra que los alfonsinos organizaron sin mayor problema habían mostrado su faz siniestra, que los liberales conocían bien —aunque a veces se olvidaban de ella—, pues era idéntica a la

de aquellas «turbas de miserables» que frente a la indignación y el terror de la «parte sensata del pueblo» habían mostrado su alborozo y entusiasmo en la «espantosa cuanto impolítica y denigrante restauración» de Fernando VII[83]. No, el marasmo en el que caía España no se debía a una injerencia exterior, no se le podía echar por completo la culpa a la dinastía, ni al absolutismo, ni a la Inquisición. El daño, por así decir, lo llevaban los españoles en el tuétano.

DESPUÉS DE LA REVOLUCIÓN: LOS INTELECTUALES SALEN A ESCENA

Esto fue lo que percibieron, antes que nadie, los primeros regeneracionistas, los impulsores de la Institución Libre de Enseñanza. «El desaliento, la amargura y la aspereza» de los escritos de Francisco Giner de los Ríos tras el fracaso democrático revelan —ha escrito López-Morillas— la pérdida de fe en el pronto advenimiento de un mundo feliz[84], como todavía creía la generación romántica. El mal era profundo, y el remedio sólo podrá operar a muy largo plazo: era inútil tratar de ser de golpe como los ingleses. El mal, dirá Manuel Bartolomé Cossío, radica en que en España «no hay pueblo que viva con la libertad de pensar», con una opinión independiente y propia; «no hay un país, ese país que admiramos en Inglaterra como en ninguna otra parte». Desconfianza, profundo pesimismo respecto al pueblo español, al que han visto salir a la calle en las alteraciones revolucionarias del sexenio, que extienden de inmediato al conjunto de la clase política, pues todos convienen en que los «diputados, senadores, ministros, etc., no están [para resolver problemas] sino para hacer discursos, dar y tomar destinos, mendigar plazas de alquilones en las grandes compañías industriales, y no tratar de otra redención que la suya»[85]. Los institucionistas dejaron de creer en la capacidad del pueblo para conquistar la libertad y en la de los políticos para

administrarla, pero no quebraron la tradición liberal, aun si donde los liberales ponían las Cortes, los institucionistas pusieron la Escuela. Lo que había que emprender era una larga obra de educación para modificar el carácter de modo que salieran de las escuelas ciudadanos libres, formados en el espíritu público, que hubieran aprendido a amar la cultura de la patria y sobre los que se pudiera edificar el progreso y la libertad.

A esa desaparición del pueblo como espejo en que mirarse acompañó de inmediato el repliegue de un buen tropel de escritores públicos, que años antes lo habían acompañado en sus combates por la libertad, a sus quehaceres estrictamente literarios. Manuel de la Revilla definió perfectamente el doble proceso de profesionalización de los políticos y de retirada a su tarea de los escritores en su «boceto literario» de Pedro Antonio de Alarcón. Por los años 1854 y 1855, «cuando tras una revolución liliputiense el partido progresista hacía nuevo alarde de su candidez infantil [...] comenzaba a bullir una generación juvenil que había de ser fecunda en escritores de talento y había de dar no pocos soldados a las huestes de la democracia». Entre ellos, Alarcón, «impetuoso soldado de la libertad», movido por un «generoso espíritu sediento de progreso». Así era Alarcón por entonces, con su ardiente y soñadora fantasía, su condición indómita y arrogante, su corazón fogoso e hirviente en pasiones, lanzado a «la vida pública, tanto política como literaria». Enamorado de las ideas extremas, «tomando ora la espada ora la pluma [...] prometía muchos días de gloria a las letras españolas y de júbilo a la causa revolucionaria». No había, por lo demás, otro modo de concebir la vida pública: la política no era coto de profesionales, sino un terreno en el que la fácil vena literaria convertía a aquellos hombres generosos en campeones infatigables y agresivos de la revolución. Pero he aquí que el furor revolucionario se desvanece, la revolución muere en manos de la reacción, y en el alma

abatida de aquellos ineptos se introducen el desengaño, la desilusión, el desaliento y la apostasía. Así también en Alarcón, que decide dar de mano a sus ilusiones políticas y consagrarse de lleno a los trabajos literarios. La escisión entre política y literatura se ha consumado en el trecho de una sola generación: no por casualidad, Revilla escribe esta especie de elegía del literato «arrebatado por el huracán revolucionario» en 1877, sólo dos años después de que sucumbiera para siempre, con la nonata república federal, la última de las revoluciones. El escritor público surgido con la primera revolución, la de Cádiz, hace mutis cuando fracasa la última, la Gloriosa: política y literatura inician el camino de su separación, de la que las generaciones surgidas a la vida pública después de la restauración monárquica no tendrán más que levantar acta. En resumen, han afirmado su presencia los que Gumersindo de Azcárate define como políticos de oficio o políticos de profesión, fenómeno que se habría manifestado en España más que en ninguna otra parte por el verdadero abismo abierto «entre la sociedad y los que de continuo se ocupan de la cosa pública»[86].

Han pasado los tiempos de euforia romántica; el recuerdo de las glorias pasadas y de las viejas libertades no ha servido para nada; se ha sufrido la dura experiencia de una democracia incapaz de sostenerse: una profunda desconfianza en la política acompaña desde el principio la oleada de regeneración, que tiene en la Institución Libre de Enseñanza sus primeros abanderados pero que, a partir de un diagnóstico similar —no hay pueblo—, se diversificará en sus implicaciones a medida que transcurran los años. Por citar sólo dos ejemplos que afectan a las dos bestias negras del regeneracionismo, el pueblo y los políticos: en 1888, Pompeyo Gener no veía en España más que una raza canija y enflaquecida, moral y físicamente débil, improductiva, visionaria; y Lucas Mallada destacará dos años después, como cualidades que adornan a los políticos españoles, la

más crasa ignorancia, la osadía, el espíritu de discordia y rebeldía, su inmensa soberbia, su veleidad y ligereza, su aturdimiento, su ingratitud y doblez, su ambición ilimitada. En resumen, una nación desventurada, que tiene en su base un pueblo de alucinados hambrientos y a su frente políticos dedicados a provocar y devolver violentos ataques, sostener utopías y delirios, socavar honras ajenas, embrollar las cuestiones, aprovechar descuidos, proyectar conjuras, triturar al adversario; una visión compartida por Joaquín Costa, que le llevará a plantear en el Ateneo de Madrid, en 1895, un debate sobre la necesidad de una «dictadura tutelar» que resuelva el «decaimiento patrio»[87].

Tal era la retórica dominante cuando a fin de siglo, durante la campaña para la revisión de los procesos de Montjuich, se levanta el «acta de nacimiento de los “intelectuales” españoles»[88], muy poco después de que en Francia los escritores se convirtieran en intelectuales movilizados por el *affaire* Dreyfus. Pero estos literatos que ya saben cómo llamarse, si se afirman en un acto de protesta o acusación frente al Estado y se erigen en críticos de la sociedad burguesa, no por eso asumen el liderazgo del pueblo, como fue el caso de los románticos en las revoluciones liberales, ni de la clase obrera, como era y será el de los socialistas o anarquistas de las revoluciones proletarias; sería un error confundirlos sin más con intelectuales nacionalistas, dedicados a construir nación ocupando posiciones de poder en instituciones privadas o en el aparato del Estado. Lo que aparece a fin de siglo, lo que permite y exige que la voz «intelectual» acabe sustantivándose, preferentemente en plural, es, por una parte, que los escritores reivindican para intervenir en política los valores inherentes a su propio oficio, una posición en la sociedad que les permite ser autónomos respecto del Estado y, por otra, que se ha consumado, con la consolidación del Estado liberal, la profesionalización de

los políticos y el fin de la especie de literatos políticos o de políticos literatos que acompañó los primeros pasos de aquel Estado. Lo que les diferencia es, en definitiva, que ejercen su oficio de intelectuales invocando su independencia y su valor y en defensa de la verdad y de la libertad. Se trata, como lo definirá Bourdieu, de intervenir en el campo político en nombre de las normas propias de un campo literario que ha conquistado ya su autonomía[89].

No quiere esto decir que se trate de un tipo de intelectual que sigue o sustituye a los anteriores en un proceso evolutivo de carácter lineal. Como sus predecesores —que pueden ser también sus coetáneos y sobrevivirles—, los que escriben para el público utilizando a finales del siglo XIX y primeros años del XX el sustantivo «intelectual» son diecinueve de cada veinte veces «literatos, meros literatos», como dejó escrito Unamuno, que cuando oía exclamar «nosotros, los intelectuales», se «decía al punto: ¡vamos, éste es un literato»[90]. Procedían también, como los que aún desconocían su identidad de intelectuales, de una clase media que disponía de rentas agrarias o profesionales, habían recibido una educación universitaria y gustaban de escribir en periódicos y revistas. La diferencia fundamental entre unos y otros no radica tampoco en que narren con nuevos recursos retóricos la historia de la nación o inventen un nuevo mito del ser nacional y vayan a buscar al pueblo en la tradición eterna; tampoco en que constituyan un mundo propio, con sus periódicos, tertulias y agasajos mutuos, un mundo de difícil acceso para aquel pueblo con el que antes andaban mezclados en aventuras políticas. La diferencia como hombres de letras radica en que pretenden intervenir en la vida pública desde una posición separada, reclamando una función específica, y no como cabeza de otras clases o grupos sociales, y que para conseguirlo se dotan de un poderoso instrumento, «reflejo y fiel guía de la opinión pública», como lo define Azcárate: una prensa que

aspira a ser «desinteresada, culta, imparcial e independiente»[91].

Tal vez fuese la «vuelta al pueblo», como ha escrito Jon Juaristi, el «mito central» de esta generación[92]; pero si así fue, el pueblo al que habrían vuelto no es el de feo rostro que se tropiezan por la calle en las ciudades o descubren en sus andanzas por los pueblos de Castilla, sino el que se ocultaba en el fondo inmóvil de la historia; un pueblo metahistórico. En este sentido, no tuvieron nada de populistas ni constituyeron al pueblo en sujeto de salvación, como hubiera exigido el mito; más bien al contrario: evitaron al pueblo que tenían delante de sus ojos para buscar al verdadero en su origen incontaminado, en algún momento de la Edad Media, cuando supuestamente cantaba por boca del poeta. El pueblo quedó como pasto de recopiladores de canciones, de etnógrafos y folcloristas, si no de antropólogos y buceadores de culturas populares, pero pocos persistieron en ver en el pueblo al sujeto político de una revolución que instaurara la libertad. Nada de mito, por tanto: nunca pensaron situarse a su cabeza ni emprender con el pueblo ninguna lucha por las antiguas libertades perdidas, como había sido el caso entre los escritores románticos y como exigía la fuerte implicación ideológica del relato liberal.

Sin duda, como los liberales y románticos, estos intelectuales de fin de siglo fueron disidentes; es más, convirtieron la disidencia en un signo de distinción: eran intelectuales porque protestaban de todo y contra todo; se erigieron en árbitros morales de la nación y gustaban de vestirse la toga de jueces airados de la clase política; pero, a diferencia de liberales y románticos, nunca conspiraron ni organizaron ningún movimiento, nunca propusieron un programa de acción ni señalaron objetivos o metas políticas: sentían una profunda aversión a lo concreto. Si hubiera que definir con sus propias palabras lo que creían ser, quizá nada mejor que el elogio de Pío Baroja a Benito

Pérez Galdós, cuando el grupo de los tres —Baroja con Martínez Ruiz y Maeztu— convirtió en 1901 el estreno de *Electra* en lo que Díez Canedo llamó «bandera de protesta». Después de dejar un testimonio algo patético de la inseguridad que les dominaba y de su incapacidad para la acción, Baroja definió a Galdós como un ejemplar de esos «hombres que tienen la terrible misión de representar el mundo de las ideas y de los hechos [y] sobre los que recae una terrible responsabilidad pues no impunemente se puede ser la conciencia de una multitud». Del «escritor público» de principios del siglo XIX se esperaba que se situara a la cabeza del pueblo en su acción revolucionaria, enarbolando la bandera de la libertad: del «intelectual» de principios del siglo XX se espera, sobre todo, que sea conciencia de la multitud para agitarla de su pereza y protestar en su nombre[93].

La referencia a la multitud situaba a los lectores de Baroja en la pista del nuevo proceso social que determinó la aparición sustantivada del intelectual: el desarrollo del capitalismo como sociedad de masa. Lo nuevo a finales de siglo no es tanto el hombre de letras político como el espejo en que se mira y que acaba por transformar su posición en la sociedad. Lo nuevo es el escritor y el artista que, al mirarse en el pueblo, ve la multitud, la masa, siente horror o lástima, y se percibe a sí mismo como ser aparte, con una misión específica ante la masa y frente al Estado. Mientras el pueblo fue pueblo, y en España lo habría sido hasta la Gloriosa Revolución de 1868, los intelectuales *avant la lettre* que eran aquellos poetas, literatos, abogados y publicistas que se situaban a su cabeza cuando comenzaban a sonar fuerte sus pisadas, no necesitaron afirmarse como categoría separada. Toda su gloria consistía en presentarse en comunión con el pueblo: ellos eran también pueblo, su voz más que su conciencia, y con él aparecían fundidos cada vez que se decidía a levantar la

cabeza. La relación así establecida comenzó a complicarse cuando aquel pueblo, incapaz de mantener sus últimas conquistas, cedió ante el empuje de la reacción restauradora hasta caer en la más completa abulia. Aquello ya no era pueblo; aquello era otra cosa que crecía y crecía al ritmo de los procesos de industrialización y de urbanización. Y no es sorprendente que literatos, filósofos, poetas, publicistas, empezaran a dar muestras de inquietud ante esa nueva realidad que les saltó repentinamente a los ojos y amenazaba su posición cuando se acercaba el fin de siglo.

IRRUMPE LA MASA

Esa realidad ya no merecía ser llamada pueblo, sino masa, multitud, muchedumbre; por eso, a la vez que literatos y publicistas se comenzaban a llamar a sí mismos intelectuales, generalizaron el uso de la voz «masa» para designar a lo que hasta bien poco antes llamaban «pueblo». Una novelista nacida a mediados del siglo XIX aún podía escribir en 1882 que «el pueblo que copiamos los que vivimos del lado de acá del Pirineo no se parece todavía, en buena hora lo digamos, al del lado de allá». En España, aunque mezclado con mil flaquezas, miserias y preocupaciones, aquel pueblo que Emilia Pardo Bazán tuvo la oportunidad de ver y tratar de cerca cuando buscaba material para *La tribuna* le sorprendió por «el calor de corazón, la generosidad viva, la religiosidad sincera, el recto sentir». Era el mismo pueblo que Benito Pérez Galdós había imaginado en la más espontánea y sincera manifestación de júbilo unos días de julio de 1854, cuando iban por la calle «en grupos bulliciosos los vecinos, hombres y mujeres, niños y ancianos, y con ingenuo fervor gritaban: viva la libertad, muera Cristina, abajo los ladrones». Pero desde esa salida jubilosa del pueblo a la calle había

transcurrido medio siglo, y ahora la palabra «pueblo» había perdido, como ya observara Max Adler, «su connotación de comunidad para indicar, en cambio, la separación, el aislamiento de los intelectuales respecto al pueblo». La voz «masa», que habían utilizado Larra y Donoso con notable y muy adelantada perspicacia, y que en Pérez Galdós era aún como sustancia de la nación, aquella masa nacional que todo lo sabía, que poseía la percepción clara de la conducta de sus mandarines, se había convertido en los últimos años del siglo en motivo central y recurrente de preocupación sociológica y psicológica y de inquietud política[94].

Expresión del sentir generalizado con que los medios literarios recibieron a ese nuevo sujeto social fue que los calificativos de inmediato utilizados para identificar a la masa fueron como los antónimos de los que connotaban al pueblo hasta los años ochenta. Ocurrió de manera eminente con Miguel de Unamuno, que cuando no subía al cielo de la especulación para contemplar al pueblo como «plasma germinativo, raíz de la continuidad humana en el espacio y en el tiempo», lo definía simplemente como «animal doméstico», como «masa de hombres privados e idiotas que decían los griegos», como «masa electoral y contribuible»; una masa inerte, de la que nada germina y a la que será inútil dirigir la palabra, porque «no responde»: oye hablar de todo esto, o sea, de la regeneración, «como quien oye llover»[95]. Y si Unamuno no ocultaba el desdén teñido de misericordia y lástima que le inspiraban las pobres muchedumbres, ordenadas y tranquilas, que nacen, comen, duermen, se reproducen y mueren, su amigo, el poeta Joan Maragall, tendrá al pueblo, convertido en masa, como un perpetuo menor de edad, pues «está en la naturaleza de las multitudes el juzgar siempre sin discernimiento y el obrar por puras impresiones»; multitudes dotadas de un «sentir inconsciente», como lo dirá otro catalán, Enric Prat de la Riba. Minoría de edad o, quizá, «prematura decrepitud», que era como Valentí Almirall veía a la masa adormilada.

Los más jóvenes, por su parte, destacarán en la masa sus «instintos protervos», como según Martínez Ruiz decía Baroja, quien sin necesidad de intérprete ya se encargaba de afirmar que «la masa es siempre lo infame, lo cobarde, lo bajo»; masa despreciable, porque de ella «salen todos los malos impulsos». Y el tercero de este grupo, Ramiro de Maeztu, veía a las masas fatigadas de tanto arrastrarse ante sables y sotanas, y sentía que, «a medida que transcurren los años, se acentúa más y más la distancia entre la turba animal y los hombres de razón y de conciencia. Diríase que el progreso sólo redunda en los cerebros de *l'élite*»[96].

Pronto aparece, pues, en España el intelectual, hombre de razón y de conciencia, separado de la turba animal, aunque en esto, como en casi todo, los literatos franceses llevaban ya mucho camino recorrido: a George Sand, que le había confesado sentirse «enferma del mal de mi nación y de mi raza», Gustave Flaubert había contestado en 1871 que «la muchedumbre, la masa, el rebaño, será siempre aborrecible», tanto como esa democracia cuyo sueño consiste en «elevar al proletario al mismo nivel de estupidez que al burgués»[97]. No se trata sólo de una impresión de literatos, aunque a principios de siglo «intelectual» designaba sobre todo a quienes procedían, como señalaba Pardo Bazán, del campo literario. Pero la misma escritora utilizó ya el sustantivo para designar a *tutti quanti* aparecían en la lista de respuestas a la información sobre oligarquía y caciquismo abierta por Joaquín Costa en el Ateneo de Madrid, catedráticos de Universidad en buena parte[98]. El sustantivo que Unamuno y Maeztu se aplicaron a sí mismos en cuanto escritores decididos a agitar a las masas, zarandearlas y despertarlas, pasó en sólo unos meses a designar a todos los que, habiendo perdido también el pueblo en alguna barricada de la revolución de 1868, se encontraron desde las cátedras universitarias con la masa y procedieron a diagnosticar el

mal que le afectaba y a proponer remedios. Uno de los más respetados, Santiago Ramón y Cajal, definía a «nuestro pueblo» como un organismo inferior dotado de «vida exclusivamente vegetativa»; un pueblo incapaz de escuchar ni de sentir. El historiador Rafael Altamira situaba, por su parte, en la falta de empuje de «la masa nueva» el obstáculo para romper «la obstrucción sólida de los políticos viejos» y, junto a los distinguidos catedráticos de la Universidad de Oviedo —Adolfo Buylla, Adolfo Posada y Aniceto Sela—, atribuía a la «masa ignorante» servir como base de apoyo del «espíritu intolerante y fanático» que definía a un sector de la sociedad española cuando comenzaba el nuevo siglo[99].

«Intelectual» designa, pues, a literatos, pero también a científicos y profesores, como correlato de una masa inerte: la autoconciencia de intelectual emergió como contrapunto de una visión de la sociedad dividida en una mayoría amorfa, ignorante, pasiva, ineducada, grosera, fácilmente manipulable por los políticos, y una minoría dotada de inteligencia y sensibilidad, desdeñosa de la política y formada por esas personalidades capaces de elevar una voz individual frente a aquélla. De este hecho, raíz de la concepción que de sí mismos adquirieron como intelectuales los escritores, científicos, profesores o artistas a finales del siglo XIX, se derivaron profundas y duraderas consecuencias para la actitud que adoptaron ante la sociedad y la política. Ante todo, su extremado individualismo, que alguno de ellos elevará a categoría filosófica —lo individual es la única realidad en la naturaleza y en la vida, escribió Baroja como divagación transcendental—, y del que todos dejaron abundante testimonio. «Los que en 1898 saltamos renegando contra la España constituida y poniendo al desnudo las lacerías de la patria, éramos, quien más, quien menos, unos ególatras», reconocerá años después Miguel de Unamuno. «Cada uno

de nosotros buscaba salvarse como hombre, como personalidad», escribirá en otra ocasión, cuando se pregunte sobre el destino de «los que hace veinte años partimos a la conquista de una patria». El mismo Unamuno da la más acertada respuesta: «Sólo nos unían el tiempo y el lugar, y acaso un común dolor: la angustia de no respirar en aquella España». Compartían la desesperación cultural tan característica del fin de siglo, mezcla de un dolorido nacionalismo y de una inquietud ante la cara fea de la modernidad. Pero la coincidencia de que todos ellos partieran a la conquista de la patria «al mismo tiempo, a raíz del desastre colonial», no quiere decir que lo hicieran de acuerdo. Unamuno recuerda bien que el semanario *Vida Nueva* los había juntado, «pero no nos unió. Fue una plaza donde se nos dejó gritar a cada uno su grito. Ningún santo y seña común nos unía. Ni debía unirnos»[100].

Escrita esta evocación en 1918, podría parecer que Unamuno sometía a crítica a su propia generación, comparándola con el propósito colectivo y organizado de la siguiente y echándole en cara su incapacidad para cambiar aquella España de final de siglo que, según él mismo reconocía, era la misma veinte años después. Pero no hay en su evocación ni la sombra de un reproche: «Así fue mejor, mucho mejor. De allí no salió, ni pudo ni debió haber salido una Liga, una comunidad, algo que implicase organización de partido político, por flojo y elástico que sea. De allí no pudo salir una cofradía o una hermandad». No importa cuál fuera la adscripción ideológica de aquella juventud del 98, socialista, anarquista, revolucionaria[101]; y ni siquiera si realmente tuvieron una o más bien utilizaron tentativamente los diversos lenguajes que tenían a mano: krausista, liberal, positivista, nietzscheano. Escritores de artículos de periódico como eran, no es la coherencia lo que rige su evolución ideológica, mucho más suelta de ataduras por el mismo hecho de que jamás entendieron la palabra política como parte de una acción: la palabra no

comprometía a nada. Unamuno, por ejemplo, parece haber sido en sólo cinco años krausista, positivista, krausopositivista, anarquista, liberal, libertario, liberal-libertario, marxista, socialista, nacionalista, humanista y alguna cosa más: verdaderamente, no perdió el tiempo[102]. Cierto, pocos años después de haber atravesado por tantas y tan variadas etapas, Unamuno argumentará por boca de un escritor en imaginario diálogo con un político que él, con sus escritos, no se comprometía a nada, no empeñaba su palabra ni su porvenir: «Mi acción termina así que escribo […] El fin del escritor es escribir e influir con sus escritos en los demás ¿Qué importa que hoy influya de un modo y mañana de otro si es que influye?». Nadie habrá reivindicado de forma más descarnada la absoluta libertad del escritor respecto a su palabra: el intelectual puede decir hoy una cosa, mañana otra, porque lo importante no es lo que dice sino la manera de decirlo para llamar la atención del público. Gran caso el de Unamuno, como dirá de él Moreno Villa: su trabajo de contradictor le indujo a contradecirse a sí mismo[103].

Pero Martínez Ruiz, anarquista, y «libertario adscrito a la propaganda por el hecho y convencido de que su misión consistía en la protesta constante contra el orden público, contra las leyes, contra las costumbres y contra la moral admitida», pasó a ser, tras la consabida crisis, Azorín, maurista y hasta, andando el tiempo, ciervista, sin cambio perceptible de sus actitudes políticas básicas: ambos, Martínez Ruiz y Azorín, debeladores de la masa y enemigos de la democracia. Y Maeztu, aunque se tomará más tiempo y emprenderá sus nuevos rumbos tras años de lejanía, estudio y reflexión, podrá presumir también de un variado surtido de etapas; como Baroja, que se tuvo en algún momento por anarquista y luego aspiró a una concejalía del Ayuntamiento de Madrid apuntándose al Partido Radical de Alejandro Lerroux, sin perder por eso una de sus convicciones más arraigadas: que esto no había quien lo

gobernara; que «en España es preciso la dictadura para gobernar». Por no hablar de Ramón Valle de la Peña, un carlista o anarquista, o tal vez un anarco-carlista, que muy pronto se convertirá en don Ramón María del Valle-Inclán y que andando el tiempo mostrará su repulsa por Primo de Rivera y su admiración por Mussolini y por la «fe en su destino» de la que daba tantas muestras el pueblo italiano. Cada cual, en efecto, «el rumbo siguió de su locura», como cantará Machado, así que hayan pasado quince años de que hubieran abandonado «en el puerto la sórdida galera»[104].

De nuevo, no es tanto el pensamiento político —si por tal se entiende un sistema pasablemente articulado de ideas sobre el Estado y la sociedad— como su actitud lo que interesa. Sobre el pensamiento político, no hay más que oírlos: no necesitamos para nuestra obra generosa conocer los arcanos de lo social, exclama Martínez Ruiz; no necesitamos estudiar derecho administrativo, ni economía política, ni instituciones jurídicas, ni historia, ni estadísticas; nos basta con conocer la famosa fórmula de Rabelais, *«fais ce que voudras»:* con eso ya está formada la actitud. Y la actitud es que se toman por conciencia de la multitud y simultáneamente aborrecen la idea de comunidad o de organización; son intelectuales, por tanto, como exaltación de su individualidad frente a la masa y en la medida en que cada cual eleva su grito con fuerza suficiente para alcanzar a una multitud. Si intervienen en política, lo harán, como los modernistas reaccionarios en Alemania, para salvar su alma, para encontrar una nueva identidad[105]. De ahí su insistencia en la sinceridad, en la autenticidad como valores supremos de su acción; pero de concertar voluntades para una acción común, no querrán saber nada. No hay en ellos un propósito o, como dice Unamuno, un santo y seña, capaz de unirles en alguna acción que vaya más allá de juntarse en la redacción de un periódico, en la publicación de un manifiesto, en la organización de una conferencia o en el

ofrecimiento de agasajos y homenajes de mutua admiración. Les podía unir una sensibilidad, una manera de contemplar el paisaje; no les unía el propósito de incidir colectivamente sobre esa realidad que tanto les angustiaba y contra la que tan alto elevaban sus voces. En este sentido, como en tantos otros, el intelectual que se afirma contra la masa significa una ruptura radical con el escritor público que se afirma junto al pueblo. Dicho de otra forma, el intelectual que comienza a conocer su nombre rompe con la tradición liberal del escritor público.

La egolatría que Unamuno y Baroja atribuirán a su juventud les empujó a reclamar un espacio propio como tales intelectuales, lo que no dejará de tener consecuencias decisivas para la concepción y la práctica de su arte: un artista que se precie no produce para la masa; el arte es una aristocracia, y ellos quieren ser artistas. En una parodia de Agustín R. Bonnat, un tal Godínez dice al director: «Yo no escribo para el vulgo»; en consecuencia había que romper con todo lo viejo, rutinario y anticuado, reclamando la libertad absoluta que da «la luz, lo nuevo, lo exótico». Lo nuevo, lo joven, lo que nada tenía que ver con el pasado adquirió repentinamente un valor que los jóvenes escritores pugnaban por manifestar por medio de la ruidosa protesta colectiva, como la promovida a propósito del gran homenaje nacional a Echegaray, en quien Azorín veía el símbolo de «los muchos que en la literatura, en el arte, en la política, representan una España pasada, muerta, conocida por los prejuicios y por las supercherías, salteada por los caciques, explotada por una burocracia concusionista […]»[106]. Sin duda, en la crisis de las formas realistas y naturalistas influyeron factores estrictamente literarios, pero no fue desdeñable la nueva percepción que el artista tuvo de su público, formado potencialmente por todos los que sabían leer y escribir, que comenzaban a ser muchos y de muy zafio paladar: el que ha llegado a la cima no puede bajar para mezclarse con el vulgo, porque

perderá su camino, advertía Unamuno en polémica con Bejarano; lo que tiene que hacer es mantenerse en la cima, abrir los brazos y dar voces llamando a esas multitudes que, por no conocer, ni siquiera sus propias aflicciones conocen[107].

Pero lo que interesa destacar aquí son los efectos que tal concepción tuvo en la relación de los intelectuales con la política. La anterior generación intelectual, fuertemente imbuida de krausismo, había dado al pueblo por desaparecido y había apostado por una lenta labor de educación que lo devolviera a su ser. Tal fue desde luego el empeño de Giner y de Cossío, como lo fue el de los catedráticos de la Universidad de Oviedo que lanzaron la iniciativa de la extensión universitaria: había que animar al enfermo en el camino de su curación, y nada mejor para lograrlo que la Universidad rompiera su aislamiento y saliera a la calle, como proponía Rafael Altamira[108]. Pero el grueso de literatos de finales de siglo, más que a la educación fiaba a la agitación el despertar de aquella multitud dormida: «La minoría de europeos, nacidos y residentes en España, tenemos el deber y el derecho fraternales de imponernos a las kabilas», dijo Unamuno en un discurso pronunciado en 1902 que paradójicamente le ha valido fama de liberal. Años antes, recién salido de «cierta honda crisis de conciencia», había sentido la profundísima persuasión de ser nada menos que un «instrumento en manos de Dios para contribuir a la renovación espiritual de España». Azorín, por su parte, no tenía menos clara la misión que, un poco como fatalidad impuesta por la naturaleza de las cosas, recaía sobre el intelectual: alguien tendrá que ser el educador de la masa, «y ese educador tiene que estar alto, para imponer una enseñanza que la masa quizá rehusara». «Es el intelectual —no el poeta de ojos tristes, ni el guerrero de cuartel, ni el empleado deleznable, ni el negro sacerdote—, es el intelectual quien señala orgulloso el camino», escribió

Maeztu, entusiasmado por la aparición de ese nuevo ser, situado por encima de la torpeza y cobardía generales y portador de un ideal integrador de regiones antagónicas y clases en pugna. Y si la masa es renuente para recibir esa educación, no quedará más que blandir la palmeta de dómine y el látigo del domador, añade en otra ocasión el mismo Maeztu, más expeditivo que otros que vienen a decir lo mismo[109].

Se encargarán también los intelectuales de la tarea de juzgar a los políticos profesionales, liquidando el periodo de «ósmosis» entre unos y otros que Carlos Serrano tenía como característico de la Restauración[110] y que podría extenderse, más lejos en el tiempo, al largo periodo de la revolución liberal. Con los nuevos intelectuales, el tiempo en que los hombres de intelecto eran al mismo tiempo dirigentes políticos ha terminado. Con ellos, el postulado de una masa infame arrastra siempre el correlato de unos políticos abyectos. ¿Qué son los «jefes ilustres» de los partidos sino unos «santones que tienen que oficiar de pontifical en las ocasiones solemnes»?, preguntaba Unamuno. Hampones de la política con el cerebro vacío, llama Baroja a quienes han llevado a España a la decadencia más absoluta «por su pereza, por su cretinismo, por su inepcia disimulada con las flores de papel de la retórica». «No hay cosa más abyecta que un político», escribe Martínez Ruiz, que tenía al político como hombre que se mueve mecánicamente, pronuncia inconscientemente discursos, hace promesas sin saber que las hace, estrecha manos a personas a quienes no conoce, y sonríe, sonríe siempre con una estúpida sonrisa automática, emblema de la estupidez humana. Y Adolfo Posada, que era hombre dedicado al estudio de cuestiones políticas, llevaba como timbre de gloria y prueba suficiente de su probidad intelectual, la circunstancia de no temer ni esperar nada de «nuestros politicastros»[111]. Por supuesto, la política era en sí misma empresa indigna de los intelectuales, de la

gente con cerebro, pero este desprecio hacia la política tampoco constituye una diferencia española ni habría que vincularlo demasiado estrechamente con la Restauración y sus políticos. Después de leer a un puñado de autores franceses, alemanes, ingleses, se preguntaba Edward Shils por qué «los escritores, los historiadores, los filósofos y otros intelectuales, grandes algunos e interesantes todos ellos, sentían tanta aversión hacia sus propias sociedades y hacia los dirigentes que las gobernaban», y no encontraba razón válida que diera cuenta de esa característica universal del intelectual de fin de siglo, que en España adquiere peculiares acentos a partir del Desastre, pero que venía arrastrándose desde la frustrante experiencia del sexenio democrático[112].

En todo caso, como inmediata secuela del horror a la masa y del desdén a los políticos que la representan, los primeros intelectuales sustantivados se mostrarán sin titubeos contra la democracia y el parlamentarismo. Es demasiado cómodo atribuir esta actitud a una especie de reacción contra la fórmula viciada de Parlamento español entonces imperante: Prat de la Riba o Posada no propugnaron la representación orgánica frente al sufragio universal porque estuvieran convencidos de su mayor calidad o porque el sufragio inorgánico hubiera conducido al dominio de los caciques y a un parlamento controlado por el ejecutivo. En realidad, durante la última década del siglo XIX era un lugar común considerar que Europa había entrado en un irresistible declive arrastrada por esa nueva entidad llamada masa. En este clima moral, no fue difícil establecer una rápida ecuación entre masa y perversidad de la «democracia directa». Si la masa era número y si el número decidía la formación de los gobiernos, entonces los gobiernos estaban por definición afectados del mismo daño que la masa. Una y otra vez, los autores de fin de siglo vuelven a la idea de la democracia como dañada en su raíz

por el hecho de basarse en el sufragio universal, convicción adquirida antes de haber podido sentir el influjo de Nietzsche, aunque reforzada inmediatamente por las traducciones que del filósofo alemán llegaban de Francia y por el impacto que *Degeneration*, de Max Nordau, produjo entre los literatos españoles.

Unamuno, por ejemplo, tras insistir en su conocida tesis de que la sociedad española era bárbara más que degenerada, formada por «tribus de beduinos acampadas hace siglos en España», consideraba que el problema político español consistía en una contradicción entre cultura y libertad, y reprochaba a los liberales del siglo XIX haber luchado por ésta olvidándose de aquélla cuando, como todo el mundo sabía, «con libertad no se hace conciencia». «¡Democracia! ¡Soberanía popular! ¿Y qué es eso?», se preguntaba escéptico ante esas muchedumbres a las que veía dirigirse sonámbulas y tan contentas al precipicio, a no ser que el intelectual se plante ante ellas, las sacuda y las despierte[113]. Maragall, por su parte, había dicho cosas parecidas años antes: «¡Fuera los mecanismos democráticos!», exclamaba tras afirmar que menos que en ninguna parte tenía el pueblo en España el discernimiento indispensable para hacer buen uso de ellos: un pueblo que vota con igual entusiasmo a Salmerón que al Bobo de Coria no merece el sufragio. Liquidemos, pues, el sufragio. Cuando apenas habían transcurrido dos años desde su instauración, Maragall se manifestaba ya «hasta la coronilla del parlamentarismo y del sufragio universal», un cansancio en el que se sintió más que acompañado por Prat de la Riba, y en el que habría recibido, de solicitarlo, un apoyo entusiasta de Sabino Arana, que veía en los electores, fueran indígenas o extraños, euskerianos o maketos, a simios más que a hombres, poco menos bestias que el gorila: no busquéis, escribía, «en sus rostros la

expresión de la inteligencia humana ni de virtud alguna; su mirada sólo revela idiotismo y brutalidad»[114].

Los jóvenes literatos, aquellos en quienes Maragall saludaba la presencia de una «nueva generación» que había vuelto a encontrar, a fuerza de seriedad y sinceridad, el espíritu inmanente del arte castellano en un nuevo sentido de su lenguaje[115], no eran menos radicales. La democracia, escribía Azorín comentando a Baroja, es un ensueño; la muchedumbre ha de ser siempre regida, sojuzgada. Azorín compartía la visión que de la sociedad había cultivado su amigo del alma: en la cumbre, una selección de hombres que se regirán por el libre acuerdo; abajo, en el fondo, estará la masa necesitada de la ley. No era difícil sacar de estas premisas una obligada conclusión ante la que estos literatos no se detienen: «Si después de esto queremos precisar más y determinar cuál es el régimen político, veremos que no podrá ser otro que un poder fuerte, audaz, incondicional, que se imponga al universal desconcierto de voluntades y pasiones». Y es que, en efecto, el desprecio a la democracia, relacionado en su origen con el horror a la masa, recibió un fuerte empuje con la admiración que Nietzsche despertó de inmediato entre los pensadores y literatos de fin de siglo[116]. «¿A santo de qué ha de ser demócrata la aristocracia del cerebro?», se pregunta Maeztu; y Martínez Ruiz, en un texto ejemplar aunque no único, concretará todavía más: «¿Para qué votar? ¿Para qué consolidar con nuestra blanca papeleta cándidamente al Estado?». La respuesta no sorprenderá a nadie: tras arremeter contra el Estado que esquilma a los trabajadores y labriegos, Martínez Ruiz llega a la conclusión de que «la democracia es una mentira inicua. Votar es fortalecer la secular injusticia del Estado. Ni señores ni esclavos, ni electores ni elegidos, ni siervos ni legisladores. Rompamos las urnas electorales y escribamos en las encarecidas candidaturas endechas a nuestras amadas y felicitaciones irónicas a cuantos crean

ingenuamente en la redención del pueblo por el parlamento y la democracia». Y Baroja, identificado ya con su personaje Fernando Ossorio, confesaba no saber si había alguna cosa más estúpida que ser republicano, y no veía ninguna otra que «el ser socialista y demócrata». Nada de extraño, pues, que proponga la supresión pura y simple del sufragio universal o que alardee de hablar mal de la democracia política, «la que tiende al dominio de la masa y es un absolutismo del número»[117].

Así se plantaron, pues, estos primeros intelectuales ante la masa, y ésas fueron las primeras consecuencias de su descubrimiento; estéticas: una escritura de minorías, con divagaciones filosóficas y psicológicas que ayudaron «a catapultar la ficción española a modos experimentales más de diez años antes de que en el resto de Europa irrumpiera la ficción anti-realista»[118]; sociales: su concepción como categoría separada, como una aristocracia del cerebro, por decirlo en palabras de Maeztu; políticas: desprecio hacia los políticos y el parlamento, rechazo de la democracia y del sufragio universal. Intelectuales que despreciaban a la masa pero que se sentían aterrados por su emergencia y ascenso, quizá porque «nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido»; preocupados por el futuro de la alta cultura y del pensamiento elevado, profetas airados de la decadencia y críticos radicales de la democracia: tales fueron las actitudes políticas básicas de estos escritores del fin de siglo, no sólo en España[119].

Degenera la raza

En el desarrollo de esas primeras actitudes desempeñaron un papel decisivo las circunstancias materiales e ideológicas en que se produjo el encuentro del intelectual con la masa; unas, de ámbito europeo-continental, afectaron a todos los intelectuales; otras,

específicamente españolas, tiñeron de una coloración especial a nuestros intelectuales de fin de siglo. Entre las primeras, el crecimiento de la gran ciudad como espacio de sociabilidad intelectual y la crisis del positivismo como visión del mundo y paradigma dominante de la ciencia social del siglo XIX parecen ser las fundamentales para lo que aquí interesa; de las segundas, la pérdida de las últimas colonias en la guerra de 1898 contra Estados Unidos, con el desfallecimiento de la voluntad observado por Ramón y Cajal entre las clases cultas y con la angustia por la agonía de la nación, arrastrada de tiempo atrás, reforzó las retóricas de muerte y resurrección que precedieron, acompañaron y siguieron inmediatamente a la derrota de España ante la abrumadora superioridad de Estados Unidos.

Que no pueda haber intelectuales sin medios de comunicación quiere decir que no hay intelectuales sin ciudad: la manera de ser intelectual dependerá en buena medida de la ciudad en la que ejerzan su oficio. El intelectual que se definió como tal a finales del siglo XIX en un acto de protesta surgió en París, poderoso centro cultural y capital de un Estado centralizado. El modelo francés de intelectual no habría sido posible sin una capital política y culturalmente hegemónica, con espacios reservados a literatos, filósofos, artistas; con recursos suficientes para pasar rápidamente manifiestos a la firma, publicar, formar grupos o ligas que extendieran la conciencia de una comunidad intelectual dotada de poder frente al Estado. Es el intelectual por antonomasia, firmemente asentado en un medio que además de procurarle un público le proporciona poder, que se levanta en protesta contra el Estado, visible por todas partes, fuerte, centralizado, invasor de la vida social y al que tiene como su interlocutor inmediato, pero también como su creación más elevada. Dueño del centro de la gran capital,

y con un mercado próspero y creciente en las provincias, el intelectual se considera a sí mismo como árbitro moral de la nación y depositario de los valores universales. Por el contrario, allí donde no hay estrictamente una capital cultural, sino muchas ciudades universitarias, y donde no se puede producir la confluencia de capital cultural y política, el intelectual dialogó sobre todo con el intelectual, más que con el Estado: el modelo angloamericano no permite, por la existencia de más de un centro de excelencia para culminar una carrera académica y por la falta de coincidencia de cualquiera de estos centros con la capital del Estado, que los intelectuales se tomen a sí mismos como conciencia de la multitud, mucho menos de la nación, frente al Estado[120].

En España, la relativa pobreza de la capital de un Estado centralizado en el papel más que en la práctica produjo en la manera de ser de los primeros intelectuales algunos rasgos peculiares. Madrid seguía ejerciendo una fuerte atracción sobre los literatos que querían triunfar y sobre los universitarios que pretendían obtener el doctorado o emprender una carrera política o funcionarial, o ambas cosas simultáneamente. Allí se encontraron a finales de siglo, procedentes de distintos litorales y del interior, casi la totalidad de quienes compondrán luego la nómina del 98 y pugnarán por ser reconocidos como miembros de esa generación o rechazarán airados o con un encogimiento de hombros haber sido incluidos en ella. La moral y el carácter de esos literatos tendrán mucho que ver con la geografía de la ciudad y los lugares de sus encuentros. En Madrid era fácil saludarse en la calle, participar en la misma tertulia, ir a disfrutar tumbados en el mismo cementerio, organizar homenajes y banquetes, firmar papeles, armar barullo en algún estreno, protestar contra los viejos, denigrar a los políticos, arremeter contra el Estado. Madrid era, a comienzos de siglo, una ciudad de medio millón de

habitantes en la que todo el mundo, periodistas, escritores, políticos, se conocía.

Si Madrid era capital cultural y política, y facilitaba por tanto la aparición de un tipo de intelectual similar al que había surgido en París, su potencia era infinitamente menor. Permitía, por una parte, a los intelectuales sentirse como aristócratas del espíritu, pero, por otra, sus medios de vida y los objetos de su protesta eran bien miserables: en Madrid, el Estado no lucía, como era el caso de París, sede de un Estado fuerte. Madrid era, por el contrario, una capital pobretona, cuyos más ricos palacios tenían cara de cuarteles o de oficinas recaudadoras de cédulas personales, que diría Eugenio D'Ors, con nuevas edificaciones de «carquinyoli, fetes de material de no res», como escribió Josep Pla, no por casualidad dos que llegaban de Barcelona[121]. Madrid, pobre capital de un Estado en la ruina. No ya en la ruina moral o política, sino en una más prosaica, la económica, un Estado escaso de recursos, lo que inmediatamente se traducía en su incapacidad para servir de mercado a la producción intelectual de unos escritores acuciados casi siempre por la necesidad de «vivir del oficio de escribir». Si en París los intelectuales mantuvieron una ambigua relación con el Estado, pues a la vez que protestaban contra él, eran sus funcionarios y servidores, en Madrid la relación mayoritaria de la elite intelectual emergente fue unidireccional: su indignación consistió en «una especie de anarquismo literario, un grito cordial contra toda política», contra el Estado, del que por lo demás no vivían y hacia el que no sentían ninguna lealtad que les moviera a defenderlo, a diferencia de lo ocurrido con los *dreyfusards* en Francia, leales a la República. En Madrid, cierto aristocratismo se entreveró con un modo de anarquismo del que presumía la elite intelectual, por debajo o más allá de las adscripciones efímeras a tal o cual ideología política, pues cada cual recorrió en su vida una buena parte de todas las disponibles. Si tenían a mano una

filosofía, y ellos creían tenerla, no habría mejor manera de definirla que con el elogio que Azorín dedicó a su amigo Baroja: un nihilismo aristocrático. Despectivos con «la masa, la democracia, la burocracia, el parlamentarismo, el socialismo» y, finalmente, el Estado, «si algún nombre general puede dárseles es anarcoaristócratas». Y en efecto, como constató Manuel Azaña, «tal era el mote: los anarco-aristócratas»[122].

Alejados de sus raíces, deambulando en una ciudad pobretona, sin un público lector que les permitiera vivir de sus libros, sin presupuesto público que viniera en su socorro, estos intelectuales llamaron a las puertas de las redacciones de los periódicos para encontrar sustento material y compañía espiritual[123]. La opción por el artículo periodístico no tuvo que ver únicamente con el propósito de agitar a la masa, sino con la necesidad de vivir del oficio de escribir que a todos acuciaba: «Yo sigo ganando la cena de mis hijos (dos) con articulejos gárrulos y dislocados», escribía Clarín, catedrático de la Universidad de Oviedo y colaborador de periódicos madrileños, a Menéndez Pelayo, director de la Biblioteca Nacional; y Unamuno, que siempre superó a Clarín en hijos y artículos, echaba buena cuenta de cuánto podía sacar si la pieza escrita daba pie a una intervención hablada: escribía en el periódico con el ojo puesto en la conferencia que a buen seguro su denuncia suscitaba. No supieron, o no pudieron, como recordará Baroja, «vivir con cierta amplitud», pues pertenecían a una pequeña burguesía con escasos medios de fortuna, y la venta de sus primeros libros, cuya impresión corría a veces a su cargo, no alcanzaba ni los cien ejemplares. Todos ellos han dejado testimonio de las dificultades para entrar en los periódicos, de sus lamentos por el misoneísmo feroz y las dificultades para frecuentar sus redacciones, aunque muy pronto pudieron abrirse paso, sin que les importara la orientación política de la publicación, si conservadora como *La Época*, liberal como

El Imparcial, o de algún jefe de partido —como *Heraldo*—, y sin que se resintiera su copiosa producción por las tremendas crisis personales que confiesan haber pasado. Unamuno, por ejemplo, publica sin cesar desde su juventud hasta el fin de sus días, y en diciembre de 1898 hace un balance de situación y muestra a su amigo Juan Arzadun su satisfacción por haber logrado entrar en *Heraldo*, porque *El Imparcial* le publica algunas cosillas, por haber corregido pruebas de *La vida es sueño* para *La España Moderna*. Quizá nadie como él haya sabido combinar tan portentosamente la urgencia por despertar almas pegando aldabonazos con artículos periodísticos y la contabilidad pormenorizada del producto de cada uno de ellos[124].

Si algunas actitudes de este grupo de escritores pueden explicarse con sólo adentrarse en las oscuras callejas de la corte de un reino incapaz de elevarse al rango de capital de un Estado moderno, la desolación de su entorno rural contribuye a explicar el resto. Del centro de la capital todo el mundo podía salir a un campo inhóspito con sólo darse un paseo por las afueras. Nada como aquel Madrid para sentir la excitante sensación que debe de embargar a quienes creyéndose selváticos no podrían serlo fuera de un salón, como una dama dijo en cierta ocasión a Baroja, pues Madrid permitía a quienes bramaban contra la urbe encontrar campo —campo desolado, un regalo para el espíritu— con sólo estirar las piernas: de la decadencia histórica, visible en las calles sucias y polvorientas de la ciudad, a la degeneración de la raza, palpable en los rostros protervos de los campesinos que la circundaban, se podía viajar en un suspiro[125]. «Me ahogo, me ahogo en este ambiente inhumano de civilización humanitaria», se quejaba Martínez Ruiz, lamentando el ruido de los «tranvías eléctricos, prematuros tranvías que atropellan y ensordecen con sus campanillas y rugidos, hilos eléctricos que caen y súbitamente matan, coches que cruzan en todas direcciones, zanjas y montones que turban el paso, olas de

gente que van y vienen, encontronazos, empellones, gritos, silbidos», la ingrata vida de la ciudad, en fin, que lo ponía fuera de sí: «Estoy fuera de mí, no soy yo. Mi voluntad se evapora. No siento las cosas, las presiento; trago, sin paladear, las sensaciones», para terminar con una sublime y esforzada decisión: «Me marcho a Toledo». Y así los literatos, huyendo metafóricamente de la gran capital, sucia, empantanada, donde la masa había dado ya muestras de su presencia horrible, salieron al campo, y no encontraron allí más que «pueblos opacos y sórdidos» y una raza doblada por la resignación, el dolor, la sumisión, la inercia ante los hechos, la idea abrumadora de la muerte. Tal era la psicología de la raza española, según la veía Martínez Ruiz a comienzos de siglo. No de otra manera la dibujará Baroja, que recriminaba a Maeztu por cantarles las excelencias de Bilbao a ellos, que no pensaban más que en Toledo y Granada y se decían dispuestos a emigrar a Marruecos el día en que esa otra España de Maeztu viniera a implantarse con sus chimeneas, sus ferrocarriles y sus negocios; que preferían «el pueblo que duerme al pueblo que vela». El mismo Baroja que un buen día en que su espíritu deseaba recrearse en el «espectáculo desolado de un pueblo casi muerto» se fue a Labraz y bien que logró su objetivo: le habían dicho que era ciudad agonizante, moribunda, y se encontró «un pueblo terrible, un montón de casas viejísimas, amarillentas, derrengadas», con un viejo solitario y casi mudo sentado en la desierta plaza y, en el horizonte, una recua de mulas tristes, cansadas, levantando nubes de polvo. Cuando doblaba el siglo, los literatos descubrieron «manadas de hombres sudorosos, de caras patibularias», un «paisaje negro, desolado, estéril», unos pueblos desertados, unas callejas sombrías, oscuridad por todas partes[126].

Si Unamuno veía a la gran ciudad como el gran nivelador que, por efecto de la masa, levanta lo bajo y rebaja lo alto, y como un espacio democrático que le provocaba «un

invencible recelo platónico», y si tuvo desde siempre a Madrid como una charca de ranas de donde se desprendían miasmas palúdicas que producían perlesía espiritual, y se fue de por vida a Salamanca, Azorín y Baroja, más aficionados a los viajes de ida y vuelta, confirmaron sin ningún problema, camino de Toledo, lo que daban ya por de contado: que España era un marasmo y que esto no tenía remedio. Charca, pantano, marasmo, Madrid era la imagen muerta de España[127]. Así, aunque jóvenes, se situaron muy pronto de vuelta de un largo viaje y rompieron radicalmente con el relato liberal: el pueblo, la raza, la nación española habían sido grandes en el pasado, desde luego; pero eran una pena en el presente; no había nada que hacer, excepto protestar o, hartos de la inútil protesta, irse a Toledo y, a la vuelta, meterse en casa y frecuentar sólo la tertulia con unos pocos amigos. Algunos salieron al campo a buscar a la nación agónica, y entonces ocurrió que o bien encontraron campesinos de carne y hueso, tropezaron con su gesto hosco y su proterva mirada y dieron por definitivamente muerta a la nación, o bien encontraron la nación a costa de construir un campesino intrahistórico, lo que no dejaba de plantear problemas para el futuro, pues en el momento en que los campesinos desaparecieran —como ya estaba ocurriendo por efecto de la mecanización de las labores agrícolas—, la esencia misma de la nación y el espíritu del pueblo correrían el peligro de volatilizarse. Inventaron un tiempo ideal, el del romancero, con pueblo y poeta confundidos en la unidad originaria de la nación, proyectando así hacia un momento inmóvil el tiempo de los pueblos muertos de Castilla, la tradición eterna, las notas constantes, la permanente identidad de la historia de España[128].

No fue ajeno a esta primera conciencia de los intelectuales, y a las actitudes en que se manifestó, el hecho de que emergieran como tales en medio de la crisis general del positivismo que caracterizó la década 1890-1900. No de

todo el positivismo, pero sí del que se había maridado con el darwinismo para ofrecer una teoría cerrada de la evolución y una fe religiosa en el progreso universal. Talcott Parsons definió el alcance de la crisis cuando evocó, parafraseando a Crane Brinton, la muerte de Spencer. Muerto, sin duda, de muerte natural, a manos de sus propios herederos, arrastrado por la misma evolución que él había erigido en ley de la historia universal. Muerto también ante el embate de sus adversarios que comenzaron a atacar «el papel de la razón y el status del saber científico». Es difícil encontrar —escribía Parsons al recordar que a Spencer ya no lo leía nadie— «una revolución de tal magnitud en las interpretaciones empíricas vigentes de la sociedad humana dentro del corto espacio de una generación, a no ser que nos remontemos hasta alrededor del siglo XVI»[129].

En esta revolución en las interpretaciones de la sociedad humana ocurrida en los últimos años del siglo hubo de todo: algunos, por lo que tenía de vuelta a un sujeto liberado de leyes de validez científica universal, la han definido como un retorno al romanticismo y al misticismo; pero los grandes pensadores de esas décadas tuvieron buen cuidado en que no se les tomara por románticos ni místicos. No lo fue Durkheim, desde luego, que se esforzó por sacudirse la herencia positivista en lo que tuvo de proyecto de religión universal y rompió con el evolucionismo y la concepción lineal de la historia sin renunciar por ello a la consideración de lo social como «hecho» abordable con categorías científicas. Max Weber podía sentirse más inclinado a una visión romántica de la historia, pero siempre mantuvo su idealismo bajo control, y nunca renunció a la creación de una ciencia de la sociedad dotada de sus propios principios de comprensión. Si triunfó un paradigma nuevo fue el de una ciencia de la sociedad liberada de las analogías procedentes de las ciencias físico-naturales. No se produjo por tanto una crisis radical del positivismo en lo que éste

tiene de intento de dar cuenta de los fenómenos sociales aplicando el método científico, sino en lo que tenía de religión, de determinismo evolucionista, de creencia en un progreso ilimitado de la humanidad guiada por una ley de desarrollo universal que parecía haber encontrado en Darwin su prueba más contundente[130].

La reorientación del pensamiento social europeo hacia una ciencia de la sociedad libre de analogías con las ciencias físico-naturales no fue obstáculo para que las ideas dominantes del positivismo darwinista se leyeran al revés, no como postulado de un progreso universal, sino como inexorable proceso de decadencia. Si en los estratos superiores del pensamiento la indeterminación propia de las ciencias del espíritu impidió sostener la vigencia de ninguna ley universal de desarrollo de las sociedades humanas, en el pensamiento inferior la literatura de la degeneración hizo verdaderos estragos. Por los mismos años en que los españoles, a consecuencia del fracaso de la revolución de 1868, se convencían de ser portadores de un daño interior, los franceses atravesaban por el doloroso trance de contemplar a los soldados alemanes hollando el solar patrio. También Francia, la *Grande Nation,* parecía haber entrado en agonía después de la derrota de Sedan; también en Francia, a principios de la década de 1870, inundaban las librerías títulos como *Des causes de la decadence française, La France dégénérée, La chute de la France*[131]. Pero este diagnóstico sobre la degeneración de la raza no debe vincularse demasiado estrechamente con acontecimientos políticos ni atribuirse a una repentina moda del espíritu; venía de antes, de los informes sobre los efectos que la introducción del maquinismo y de las grandes fábricas producían entre la nueva clase trabajadora, recién arrancada del taller artesano o de un entorno rural y arrojada de forma miserable y anónima a los suburbios de las ciudades industriales. Nunca quizá, escribía Buret en 1840, ningún ejército vencido y derrotado

ha presentado un espectáculo más lamentable que el ejército industrial triunfante, al que describía como una población «degradada y corrompida», formada por una «masa de hombres» golpeada sin piedad por la «viciosa constitución de la industria», y en el que percibía un formidable peligro. Las familias de campesinos venían en sus carromatos felices, la tez sonrosada, en buen estado de salud y con el aire de formar una unidad indestructible. Luego, la fábrica se encargaba de disolver los lazos familiares, la piel comenzaba a palidecer, las carnes a enflaquecer y el alcohol a extenderse con toda su secuela de vicios y desmoralización: «Los obreros están palidos y delgados; [...] es evidente que la raza degenera», escribía ya en 1844 Leon Faucher en su informe sobre Manchester, mientras que Villermé describía, cuatro años antes y con idénticas palabras, lo sucedido a una familia alemana que decidió emigrar a una ciudad industrial francesa: «Leur teint se fletrit, ils maigrissent et perdent leur forces»[132].

Una raza pálida, enflaquecida, degenerada y viciosa se asienta así extramuros, en los suburbios industriales, antes de que la multitud o la masa deje constancia de su presencia en las rebeliones y revoluciones de 1848 o más adelante, en 1870. Desde que el doctor Benedict Morel publicara en 1857 su *Tratado sobre las degeneraciones físicas, intelectuales y morales de la raza humana y de las causas que provocan estas modalidades patológicas,* todo evocaba caída, decadencia, degeneración. *Dégénérescence* y *criminalité:* ésas eran las palabras que habían llegado a simbolizar para las minorías ilustradas el estado de Francia en los años setenta y ochenta. La derrota militar, la revolución y la Commune habían provocado un debate sobre los males de la nación, y una nueva ciencia, la patología social, con la aplicación de conceptos médicos y biológicos a la evolución de la sociedad, adobados en un darwinismo de andar por casa del que se deducía el triunfo de los fuertes y la inexorable muerte de los débiles, había

encontrado en ese concepto la clave para explicar el estado presente de la nación. La historia se convirtió en afanosa búsqueda de patologías del pasado. ¿Cómo, si no hubiera degenerado, habría sucumbido Francia ante Prusia? Enferma la nación, degenerado el pueblo, que se había convertido en una nueva amenaza de rostro inquietante, porque se reflejaban en él todos los vicios. Con la Commune, acababa de hacer su entrada en la historia la multitud, capaz de rebelarse contra los poderes constituidos e implantar un reino de terror y depravación, pero incapaz de darse un nuevo orden social y político que garantizase la libertad y el progreso. Gustave Le Bon dio un paso más allá de Taine al señalar a la multitud como el lugar de la inevitable regresión, y al advertir a los políticos sobre la necesidad de defender el orden social contra la democracia de masa[133].

Si el pensamiento superior tenía el progreso como una falacia y había abandonado la fe en una evolución natural de la historia, el pensamiento inferior se recreaba en estas construcciones sobre la decadencia de la nación y la degeneración de la raza que llegaron a anegar las librerías en las décadas de los ochenta y los noventa. Adobado todo esto con una dosis de Nietzsche, se podía obtener una mezcla explosiva, pues los elementos irracionalistas, las llamadas a la voluntad, el rechazo del filisteísmo de la sociedad burguesa y la invocación al hombre superior servirían de base para proponer una reconstrucción de la sociedad sobre el desprecio a la masa, regida por sentimientos propios de la condición femenina; la denuncia de la democracia como reino de los mediocres, los dispuestos a adaptarse a las exigencias de la masa en lugar de darle con el látigo; la exaltación del superhombre en su acepción más inmediata y vulgar, como el que es capaz de separarse de la masa y permanecer ciego a sus halagos. Quiebra de fe en el progreso, rebelión contra la modernidad, degeneración de la raza, desprecio a la masa,

a la democracia y exaltación de la fuerza y la voluntad que por definición radicaba sólo en los mejores, constituyeron, pues, el caldo de cultivo de las actitudes con que los intelectuales, recién sustantivados, se dispusieron a asumir su papel como conciencia de la humanidad.

¿Qué ocurría en España? Los españoles que han dejado huellas de sus pensamientos y actitudes vivían desde la segunda mitad del siglo XVII en la seguridad de que la gloria de su nación había dejado paso a un largo proceso de irremediable decadencia. La historiografía liberal remachó en el mismo clavo: el descubrimiento de América, con las remesas de oro y plata, en lugar de suscitar riqueza en el interior del país, había sido causa directa de su ruina. Privada de su mejor sangre, atenazada por los grilletes de la Inquisición, desviado el curso natural de su historia por los intereses de una dinastía extranjera, reducidas sus Cortes a la irrelevancia y destruidas sus libertades municipales, España no había aprovechado el chorro de metales preciosos que llegaba de América, y los españoles se habían entregado al ocio y a la holganza. La llamarada de patriotismo encendida por la invasión francesa a principios del siglo XIX se había apagado, sin dejar apenas rastro, entre guerras civiles, gobiernos despóticos y revoluciones fracasadas. Quedaba, desde luego, el pueblo, y los liberales confiaban en la pronta revitalización que le permitiría hacerse otra vez dueño de su destino, pero el destino final de la Gloriosa Revolución de 1868 había convencido a intelectuales y políticos de que el mal no obedecía a causas externas ni coyunturales, que la anomalía no fue producto casual de una injerencia exterior ni de la mala estrella de España. Como consecuencia, el gran relato liberal-romántico de una decadencia de tres siglos a la que esperaba un renacer de libertad y progreso fue sustituido, en el marco de un pensamiento social caracterizado por el predominio de las corrientes

organicistas y evolucionistas, por una especie de darwinismo que postulaba la última razón de la decadencia en alguna enfermedad de la raza, en algún mal que afectaba al tuétano mismo de la nación y del pueblo españoles.

No sólo de los españoles; también de esos franceses en los que España de siempre se miraba para tomar la exacta medida de su fracaso, de su desdicha. Si Francia degeneraba, España moría. Atentos como siempre estaban los españoles a lo que se decía en París, degeneración se añadió a decadencia como imagen de lo que estaba ocurriendo. Argumentos no faltaban para reforzar esa impresión. España también había sido, o así la habían presentado a mediados de siglo los historiadores liberales, «la nación cuyo imperio se extendía / del ocaso al oriente» como la cantaba Espronceda[134], pero lo importante era que en ella nacieron y crecieron robustas las viejas libertades, las Cortes, la democracia municipal. Y los españoles de antaño, que una historiografía inclinada a buscar en las profundidades del tiempo el carácter perenne de la raza pintaba individualistas y fieros en la defensa de su personal soberanía, también habían dado muestras inequívocas de lo que eran capaces de conquistar cuando se embarcaban en misiones colectivas. Ahora, sin embargo, del imperio no quedaban ni los restos, y del indómito carácter de los españoles había salido un pueblo zángano, sentado a la vera de los caminos de la civilización, una turba miserable y hambrienta, analfabeta y rural.

Decadencia de la nación, degeneración de la raza: todo eso era motivo de la crítica literaria[135] y del debate político desde comienzos de los años noventa, cuando el libro de Max Nordau comenzó a circular en su versión francesa y cuando el geólogo Lucas Mallada publicó el tratado que compendiaba en su título, *Los males de la patria,* el clima moral de una época, y que transformó la complaciente mirada sobre la feracidad hispana en lamento

por sus ingratas condiciones geográficas: la ciencia había venido a demostrar que el suelo de España no era tan rico y fértil como los historiadores antiguos y el padre Mariana habían hecho creer al mundo entero. Las grandes desgracias de España eran hijas de la aridez del clima, de la inconstancia de las lluvias, del carácter torrencial de los ríos, de la pérdida de suelo. Este cambio en la imagen de España fue producto de un trabajo científico, llevado a cabo por geólogos, geógrafos, naturalistas, ingenieros de montes, en los que se apoyaron las propuestas de regeneración del suelo por el agua y la forestación como condición de la regeneración de la raza y de la nación, inspiradoras durante décadas de iniciativas programáticas de los más variados regímenes políticos[136].

Lo que no hubo, sin embargo, frente a lo ocurrido en Francia o Alemania, fue un pensamiento social «superior»: nada equivalente a Durkheim, a Weber. Se habla desde luego de sociología y aparecen los primeros sociólogos, y hasta es posible que si el primer catedrático de la materia, Manuel Sales y Ferré, hubiera sido francés o alemán en lugar de español, su tratado habría alcanzando mayor circulación[137]. Pero si es notable ya a finales de siglo un interés en la investigación sociológica sostenida en instituciones como la Comisión de Reformas Sociales o la Escuela Práctica de Estudios Jurídicos y Sociales de la Universidad de Oviedo, el más cuantioso volumen de publicaciones corresponde a lo que Hughes llamaría pensamiento «inferior» en la específica forma de «literatura del desastre», libros terapéuticos sobre el atraso de España o las desdichas de la patria. A Lucas Mallada siguió, siete u ocho años después, la crecida pléyade de los Macías Picavea, César Silió, Damián Isern, Vital Fité, Luis Morote, Tomás Giménez Valdivielso, Julio Senador Gómez. No fueron los científicos sociales los que ocuparon el primer lugar de la escena en el diagnóstico de la enfermedad, sino un nuevo tipo de publicistas aplicados en la detección de las

causas del mal y en proponer remedios y autores de un relato que daba a España por muerta y que les facultaba para presentarse como profetas de su resurrección.

RELATOS DE LA MUERTE Y RESURRECCIÓN DE ESPAÑA

Pues sobre estas actitudes, bien asentadas de tiempo atrás, la desastrosa guerra contra Estados Unidos vino a agudizar la convicción de que por la degeneración de la raza y por la implantación de un sistema político que por su propia naturaleza instauraba la dictadura de los mediocres, la secular decadencia de España había llegado a su punto más bajo, el de la muerte. La abrumadora imaginería de la muerte que siguió al desastre de 1898 no tuvo que ver tanto con la derrota en sí como con la forma en que se produjo. Seguros o temerosos de la magnitud de la derrota que se avecinaba —de hecho la voz «desastre» aparece en artículos editoriales semanas antes del hundimiento de la escuadra en Cavite—, el gran error en que habían incurrido los publicistas y políticos que azuzaron los sentimientos patrióticos no consistió en alimentar la conciencia de nación en peligro para hacer frente al enemigo, sino en suponer que era posible repetir algo semejante a Trafalgar, susceptible de ser mitificado como una derrota llena de bravura y heroísmo, una derrota gloriosa de la que todo el mundo pudiera sentirse luego, y a la vez, culpable y orgulloso. Pero desde que a mediados del siglo XIX comenzara la industrialización de la guerra y se formaran los primeros complejos militar-industriales[138], era inevitable que en un combate naval la bravura y el heroísmo contaran poco ante quien dispusiera de barcos más rápidos, mejor acorazados y dotados de cañones de más largo tiro. Contra lo previsto, la derrota fue rápida y sin gloria. Nada que evocara Trafalgar: aquí no hubo lugar

para más heroísmo que el de dejarse matar en un inicuo ejercicio de tiro al blanco.

Ahora bien, que de la batalla naval el enemigo escapara indemne y que la escuadra española no fuera capaz siquiera de plantar cara, de entrar en combate, al exceder los más negros vaticinios, sirvió para convertir aquella guerra disparatada en un desastre nacional, en la culminación de una decadencia sin paliativos, en la imagen perfecta de la muerte de España. El desastre era, en efecto, total, inapelable, no porque España saliera derrotada, sino porque salía humillada, que no es exactamente lo mismo. Y de tal tipo de derrota no podía ser culpable únicamente la Corona, ni el Gobierno, ni la Marina, ni el Ejército. No era culpable nadie, o mejor, los culpables eran todos, y el resultado, o la causa, fue que todos, o sea, España, estaba muerta. Como escribirá poco después para una revista alemana el catedrático de Salamanca Pedro Dorado, la guerra había venido a descorrer el velo que ocultaba la inexistencia de España como nación y como Estado: «Sin escuela, sin universidades, sin administración, sin parlamento, sin Cortes, sin seguridad, sin crédito territorial, sin flota, sin ejército, sin diplomacia, aunque todas estas cosas existieran exteriormente»[139].

Por eso el lenguaje dominante no será desde luego el de la venganza patriótica, sino el de la angustia, tristeza, luto y dolor de España. Cuando se confirmó el hundimiento de la escuadra en la bahía de Santiago, a las muestras de incredulidad siguieron sin pausa las del dolor nacional: «Día tristísimo, día de cruel amargura el de ayer», comenzaba su editorial *El Imparcial*. España aparece sola, sollozante y abatida. «Pobres fills del món cor…!», lamenta la misma mujer que el 1 de enero preveía desde la portada de *La Campana de Gracia* un año negro, vestida ahora de luto riguroso, con un fondo de barcos hundidos y humeantes, «¡Y la culpa no es pas vostra!». La culpa: toda la imaginería en torno al león rugiente, listo para zamparse al cerdo

americano, se transforma en búsqueda del culpable. El pecado ha sido grande, irreparable: no ya los hijos, sino España misma aparece muerta. Las imágenes de desolación y muerte sustituyen en todos los periódicos aquellas bravatas sobre el león fiero y altivo. Ahora es la nación moribunda, la humillación sin límite, la vergüenza y el desconcierto: ni cerdo lanceado por un heroico Sant Jordi ni león abatido tras gloriosa pelea[140]. Los americanos se habían limitado a enviar al fondo del mar, uno tras otro, a los barcos españoles. No hay gloria alguna, no hay nación, no hay nada.

Nada refleja mejor la muerte de la nación que la visión de los repatriados. Los barcos que vienen de Cuba vomitan sobre nuestras playas, «com braçats de flors mústiques y trepijades, glops de germans nostres, tristos, esgroguehits, sechs, que ni'ls seuls los arriben a conoxer […]». Los periódicos abren suscripciones para asistirlos en su abandono con una taza de caldo a la llegada y con un bocadillo para el viaje a casa. Son imágenes de desolación las de los desfiles de esos hombres envejecidos, cojos, heridos, hambrientos, con su traje de rayadillo, «extenuados por la disentería, el paludismo o la tuberculosis». Es el fin de una empresa histórica que comenzó con el amanecer de una nueva era, cuando tres carabelas llegaron a los confines de los mares, cuando Cuba era como un sol en el horizonte de España, y que termina con el desembarco de enfermos y tullidos en los puertos españoles. Mientras allí, en Cuba, no habremos dejado más que una siembra de muerte, aquí, a España, lo que hemos traído es una multitud de soldados con las marcas de la muerte grabadas en los rostros[141].

España muerta, con un puñal bien clavado entre sus generosos pechos y rodeada de conspicuos que a la pregunta de Gedeón, «¿quén matou o Meco?», responden: «Matámolo todos». Al Meco lo matamos todos: Eugenio Montero Ríos había recordado, antes de salir hacia París,

un cuento sobre la muerte del Meco oído en su infancia a un cura de su tierra gallega. Todos los hombres de la aldea repitieron aquella respuesta, y la justicia se encontró «en la dura alternativa de ponerlos a todos en la calle o de procesar a un pueblo entero». «Quén matou o Meco», se podría preguntar también a España, concluía Montero Ríos, y la única respuesta, si eran sinceros los partidos y los hombres que habían gobernado, sería la misma: la matamos todos. Y será en esta aceptación de la culpa universal, en la imposibilidad de procesar a todo un pueblo, donde mostrará su virtualidad final aquella llamarada de patriotismo de los meses de marzo y abril que llevó a casi todos a exigir que se hiciera frente con la guerra a la guerra declarada por Estados Unidos. Porque si todos son culpables, como escribió Luis Morote, entonces nadie lo es; si todos han matado al Meco, entonces nadie lo ha matado. El sentimiento de culpa por el desastre adquiría así una especie de dimensión metahistórica: el desastre era como el fin de una historia de decadencia y degeneración que había venido a culminar en ese cadáver de España, muerta entre todos[142].

Se hundió todo y España descansó de sus trabajos, incluso del trabajo de aborrecer a los norteamericanos, escribirá Azaña cuando se cumpla el primer cuarto de siglo del desastre y se inaugure en Cartagena un cenotafio a las víctimas de las batallas de Cavite y de Santiago. A pesar de la agitación social y de los motines por las subsistencias de los que fueron testigos numerosas ciudades, y del movimiento de Cámaras de Comercio convocado por Joaquín Costa y calificado por *El Liberal* como «la última esperanza», la impresión dominante fue que la mayoría prefirió descansar de sus trabajos y dejar las cosas como estaban. No se produjo el temido levantamiento militar, los carlistas no se echaron al monte y los republicanos dejaron para mejor ocasión convocar al pueblo contra el trono. Así fue como un sistema político que parecía frágil salió sin

apenas quebranto de la crisis de fin de siglo. Todo permaneció en su sitio: no sólo el régimen, que era la monarquía restaurada en diciembre de 1874, sino la situación, que era liberal desde octubre de 1897. Francos Rodríguez lo recordaba treinta años después: «El Gobierno continuó como si no hubiese sucedido nada de particular. Concluimos con un imperio, lo que se dice un imperio entero y verdadero, y nos pareció sentir alivio en lugar de pesadumbre infinita y afán de estremecedor desquite»[143].

Y así, la actitud cautelosa y expectante de enero y febrero, la explosión del patriotismo de marzo y abril, la incertidumbre y el primer asombro de mayo y junio, la angustia y el dolor por la muerte de España de julio y agosto, culminaron en una especie de laxitud por los grandes trabajos emprendidos y el desastre cosechado, como quien vuelve de enterrar al muerto. Laxitud en la acción, pero exaltación en la palabra: nadie se quedó atrás en mostrar aquel afán regenerador que el anciano Juan Valera tenía como «pesadilla insufrible y harto humillante»[144]. A regenerarse llamaban los políticos, que comenzaron entonces sus declamaciones en favor de la moralización del sufragio, sus invocaciones a la revolución desde arriba, sus denuncias del fraude y del vacío sobre el que se había levantado el gran tinglado canovista. De regeneración escribía la prensa militar, aunque de ningún modo quería ver a los «actuales desprestigiados gobernantes» dirigiendo tamaña empresa, pues en aquella «época regeneradora que inauguraba el nuevo año 1899, toda la labor fructífera debe esperarse del Ejército y sólo del Ejército». De regeneración habló una abrumadora pléyade de publicistas que traía en su cabeza el diagnóstico de los males y la receta de los remedios de todos los problemas de España; como escribió Unamuno, eran «los llamados, con más o menos justicia, *intelectuales* y algunos

hombres públicos» los que a cada paso hablaban de la regeneración de España[145].

«Los llamados *intelectuales*»: la rapidísima aceptación del nuevo uso de la palabra, y su extensión a un amplio sector formado por literatos, artistas, profesionales, catedráticos, estuvieron estrechamente relacionadas en España con las secuelas del desastre y con las propuestas, múltiples, variadas, no todas dignas de despacharse con la sonrisa de condescendencia propia del punto de vista anacrónico, de regeneración. El desastre constituyó la salsa en la que se fue cociendo la figura del intelectual como nuevo sujeto que está ahí para protestar contra los políticos y proponer al tiempo medidas regeneradoras para la nación. Su discurso, el de nación decadente y raza degenerada, era motivo de debate público, en España y en Europa, de tiempo atrás. Miguel de los Santos Oliver, a quien se debe el primer balance sistemático y penetrante de la literatura del desastre, remonta su origen a los trabajos de Valentí Almirall publicados en Francia y traducidos con el título *España tal como es,* aunque a éste se había adelantado Lucas Mallada con sus *Males de la patria*[146]. En todo caso, como observó Oliver, la nota común de las letras castellanas en este último periodo fue una interminable elegía. Lírica, novela, miscelánea, alto periodismo, voces diversas que se resumen en un coro solemne, en un inmenso adiós, un canto de añoranza, una despedida dolorosa. La dama ausente: esa vieja España, pretérita, cristalizada históricamente, literariamente, subjetivamente, en fantasías de artistas, historiadores, viajeros[147].

Entre ellos, o más bien a su cabeza, los escritores que habían comenzado a llamarse «intelectuales» uno o dos años antes del desastre. Ganivet, Unamuno, Maeztu, Baroja, Martínez Ruiz, Maragall, disfrutaban haciendo literatura a base de la degeneración, parálisis y muerte de España, pues fue a ellos, más que a los esforzados regeneracionistas, a quienes alcanzó de lleno la crisis del positivismo, la «fatiga del racionalismo». Se impuso así un talante espiritual que Emilia de Zulueta ha definido como

heredero del Romanticismo, y que se manifestó en una hipersensibilidad, un prurito problematizante, una conciencia historicista en lo colectivo, y una angustia existencial en lo individual. Los enfoques metafísicos, éticos y estéticos, «el ametodismo y el asistematismo, que encuentra en el ensayo el instrumento expresivo más libre y eficaz», predominaron entre los literatos trasmutados en intelectuales sobre cualquier pretensión científico-social, al abordar el problema de España[148]. Si a eso se añade que al darwinismo social se mezclaron desde principios de siglo «fórmulas conversacionales de moral nietzscheana», ya se comprenden los derroteros por los que habría de circular en adelante la dolorosa reflexión sobre esa España que Unamuno veía empantanada en una charca de aguas pestilentes y Maeztu pintaba postrada en su carrito de paralítica, mientras Azorín la recibía «en un estado de parálisis increíble»[149].

Valentí Almirall, que por sí solo representa una de las más caudalosas corrientes en las que vendría luego a abrevar toda la literatura del desastre, veía a España, «nuestra nación», aún «nación decrépita», despojada de su vida en aras de la humanidad y de la civilización, exhausta, sin fuerzas, los dos tercios de su geografía convertidos en desierto de tierra parda. «¿No estamos enfrente de la muerte que amenaza?», se preguntaba Macías Picavea al iniciar su angustiada búsqueda del problema nacional, «convencido de la ruina interna de mi patria», cuyo cuerpo veía ya uno de sus coetáneos envuelto en «frío sudario». Y Lucas Mallada, que escribía varios años antes del desastre, y aun del comienzo de la última guerra de Cuba, contemplaba a la patria apurando «el cáliz hasta las heces» y profetizaba agitaciones convulsas hasta que fueran cayendo al sepulcro los personajes de todos los bandos que la habían llevado a su penosa situación. Más truculento, Arturo Campion se la representaba como un suicida que se lamenta al quedar yaciendo en medio de la calle, partida la

cabeza, rotos los brazos y piernas, un montón de carne sangrienta que blasfema y maldice. «Compasivos, los transeúntes le rodean y preguntan. Me arrojé de ese quinto piso, contesta la infeliz y poco resignada víctima. Ésa es la imagen de España». Y Campion remata: «Puesto que se arrojó del quinto piso, ¿por qué se queja ahora?»[150].

Sorprendimos al señor Costa, cuenta el periodista de *El Liberal* encargado de la serie «Habla el País», escribiendo un libro sobre «Muerte y Resurrección de España». Era a mediados de octubre de 1898 y estaba aún caliente la derrota. La España antigua, dijo Costa al periodista, está muerta. Tal es el hecho del que tenemos que partir: la España que vivíamos ha muerto. Lo único que cabe hacer con ella es sepultarla de una vez, para que no continúe el espectáculo de una nación que es como prolongación de Marruecos. Como un gran cadáver tendido del Pirineo a Calpe, así veía Costa a aquella España, visión que no estaba muy lejos de la que los industriales y comerciantes de Cataluña transmitían en su mensaje a la Reina regente, «penetrados de la aguda crisis que está atravesando España y del luctuoso porvenir que le aguarda» y temerosos de que la enfermedad que «desde remotas épocas viene minando nuestra patria» acabará finalmente en su extinción. «Això és la ruina, això és la mort», confirmaba Prat de la Riba poco tiempo después, cuando aparecieron los presupuestos del Estado español con exorbitantes intereses de la deuda mientras los políticos de Madrid se entretenían en jugar a la libertad y a la reacción[151].

El mito de una España degenerada y moribunda, cincelado con tanto empeño por los literatos, no fue un relato exclusivo de escritores en busca de experimentación estética, de regeneracionistas imbuidos de profetismo, o de catalanistas que proyectaban crear una nación. Rafael María de Labra, que venía de la Institución Libre de Enseñanza, confesaba en un discurso en el Congreso de los

Diputados a finales de mayo de 1898 sentir «miedo de que se apague el fuego que anima a nuestra existencia política y social»; si nos descuidamos, advirtió, «se apagará». Era el mismo sentimiento que expresaba Rafael Altamira cuando evocaba a ese pueblo que «ha agotado su ideal y sus energías naturales»; el mismo que anidaba también en sus colegas de la Universidad de Oviedo cuando hablaban de la «pavorosa y amenazadora crisis de la patria»; el mismo que Pedro Dorado transmitía a los socialistas alemanes al informarles de que España se había hundido «al rango de un pueblo asiático, decadente y momificado, con el que los otros pueblos sólo tienen trato para celebrar su funeral»; el mismo, en fin, que embargaba al poeta Maragall cuando comparaba al pueblo español con Hamlet, siempre encontrando excusas para no hacer nada hasta que llevado por una momentánea excitación se lanza a la acción «de manera violenta y desgraciada» arrastrando a la catástrofe a culpables e inocentes y «a España misma que como Hamlet podrá exclamar al morir a los pies de un extranjero: a mí no me queda más que el silencio eterno»[152].

En definitiva, de esa mirada sobre la nación moribunda participaban literatos conscientes de formar una nueva generación; ingenieros, físicos, geólogos, ocupados en elaborar diagnósticos sobre los males de la patria; catedráticos consagrados a diversos campos de las ciencias históricas y sociales; políticos que sometían a crítica el mismo sistema que sostenían con su presencia, como Silvela, cuando recordaba que «el corazón que deja de latir y va dejando insensibles todas las regiones del cuerpo, anuncia la descomposición y la muerte al más lego». Pero sería un error deducir que esta abundancia de imágenes de agonía y muerte constituye el diagnóstico de una situación. Como en todo mito de salvación, el momento de la muerte no es más que el fundamento de la vida. España se dice muerta porque espera la resurrección: por gran patriota tiene Unamuno a quien «logre hacer llorar a España, […]

porque sólo llorando primero podrá reírse después»[153]. Y en este punto de nuevo están juntos literatos, escritores terapéuticos, catedráticos: al mito de la muerte y resurrección de España han aportado sus diferentes ladrillos el núcleo duro del discurso regeneracionista, la literatura del desastre, el regeneracionismo en su variante catalana y la línea krausista-positivista, además de, claro está, los escritores de la nueva generación, encargados de darle su definitiva y más elevada forma literaria[154].

«¡La patria es inmortal!», exclamaba Lucas Mallada como lenitivo a su contemplación de la patria agitándose en convulsiones de muerte. «¿No se trata de salvar al enfermo moribundo?», se pregunta Macías Picavea inmediatamente después de cerrar su interrogación sobre la inminente muerte de España. «Hemos de salvar a España, quiéralo o no», escribía Unamuno a un amigo. De lo que hablaban, pues, era de que esperaba a España una gloriosa resurrección si se hacía lo que ellos con toda urgencia proponían, como Costa cuando arremetía contra quienes querían sumarse al Gobierno el día de la Pasión y proponía reaccionar fieramente evocando un «espíritu semejante al del profeta de las visiones, […] puesta la mira en una Pascua ideal de Resurrección». Profeta político llamó Azaña a Costa; con razón, porque el anuncio de la muerte no tenía más objeto que mover al pueblo elegido a emprender bajo su tutela y dirección el camino a la tierra prometida, la Jerusalén celestial que con toda seguridad se acercaba a condición de que los ánimos estuvieran tensos. Habría que leer a este Costa imprecatorio no como agorero de catástrofes, sino como profeta que anuncia la llegada del Espíritu vivificador, del mismo modo que sería preciso leer los lamentos de tantos regeneracionistas por la muerte de España como preludio de la imprecación al pueblo para que eche a andar «como anduvo Lázaro a la salvadora luz de Jesucristo»[155].

Maeztu, que contraponía su patriotismo «risueño y confiado» al «melancólico y escéptico» de su amigo Navarro Ledesma, confortaba su dolor por la patria chica, paralítica y muerta con el anuncio de encontrarse «España en los comienzos de una grande y necesaria lucha económica, lucha de capitales»; una España que se mira a los brazos más que al estómago, y que ya veía pugnando por vivir en Vigo, Gijón, Bilbao, Barcelona, enfrentada a la España vieja, agónica, agarrada en Pontevedra, Oviedo, Vitoria, Madrid, a las ubres del presupuesto, una España a la que había que matar[156]. Industriales y comerciantes catalanes hablaban de la enfermedad que estaba minando a «nuestra patria», mientras senadores y diputados regionalistas advertían de que todo su programa de reformas inmediatas, urgentes, se dirigía a señalar «el camino de la resurrección de España»: si todas las regiones les seguían, en muy poco tiempo «juntas todas salvarán a este desgraciado país». Y Maragall, ¿acaso no veía «un rayo de luz de gran fuerza simbólica» atravesando el sombrío final de la tragedia shakespeariana? ¿Quién era de verdad España: Hamlet, príncipe de Dinamarca, o Fortimbrás, príncipe de Noruega? Los agricultores del Alto Aragón, «para fundar España otra vez», estaban también dispuestos a recogerla «del arroyo, donde la han arrojado muerta o moribunda sus tutores»[157]. Por supuesto, un institucionista como Labra completaba su discurso sobre la agonía de la nación afirmando que «la educación de nuestros hijos será la base positiva para el renacimiento de España», ideal que animaba también el «regeneracionismo tutelar y educativo de masas populares» y el proyecto de reconstituir el carácter nacional, a cuyo servicio situaba Altamira su trabajo de historiador. Había que mostrar sin reservas los defectos, descubrir las llagas actuales, obligar a mirar el mal frente a frente y sin disfraz; pero al mismo tiempo había que animar al enfermo en el camino de su curación, devolviéndole la confianza en sus propias fuerzas, y

robusteciendo su fe con la imagen de los siglos en que había sido grande por cultura y empuje civilizador. Un principio que los catalanistas utilizarán a fondo: Prat de la Riba, dando por definitivamente perdida a España, recordaba al pueblo catalán sus glorias pasadas como prenda de su seguro destino. Y hasta los tres publicistas que más refocilaban su espíritu evocando imágenes de muerte —Baroja, Azorín y Maeztu— no tardarán en unir sus voces para enviar un manifiesto a la opinión «deseosos de cooperar a la generación de un nuevo estado social en España» y solicitar adhesiones que contribuyan a concretar en hechos un ideal naciente, el de la «aplicación de la ciencia social a la miseria de la vida»[158].

Resurrección, regeneración, refundación, renacimiento de España: ese «patriotismo del dolor» que Ortega atribuyó a Costa con ocasión de su muerte, y que se extendió como una plaga en los años finales del siglo, era en efecto una especie de organización del pesimismo «para que fecundara la tierra misma acongojada»[159]. La retórica de la muerte constituyó así el meollo de un relato de la historia de España proyectado hacia un futuro de salvación a través de la protesta contra el presente, de su negación y rechazo. Cualquier cosa que se propusiera para la resurrección de España, escuelas, despensas, autonomía regional, descentralización, industria, ciencia o nueva política, había que exigirla en nombre del dolor íntimo provocado por su muerte. Por eso, además de la tendencia a la introspección, a mirar en la intrahistoria, a buscar en las libertades medievales fórmulas políticas para la resurrección de España, los sentimientos inducidos por la derrota en la guerra contra Estados Unidos provocaron también la necesidad de mirar hacia fuera, de aprender de las naciones modernas, de dedicar todos los esfuerzos al desarrollo de la industria y a la implantación de la igualdad política, sin que hubiera que recelar, como aconsejará Valera, del sufragio universal ni de la democracia ilimitada.

«Hay que crear ciencia original […] y desviar hacia la Instrucción Pública la mayor parte de ese presupuesto hoy infructuosamente gastado en Guerra y Marina», decía Santiago Ramón y Cajal, que consideraba la falta de ciencia como una de las causas más poderosas de nuestra ruina, y proponía el ejemplo de la educación integral, de cuerpo y alma, propio del modo sajón, como único camino para formar una clase media capaz de elevarse al nivel de actividad, energía, individualismo y valor moral de ingleses y americanos; porque Dios, como remataba aquel sabio español, que guía el carro de la historia, sólo se sirve para sus altos designios de las razas fuertes e inteligentes y vuelve la espalda a los pueblos débiles y decadentes[160]. Francisco Giner de los Ríos, escéptico ante la invitación a la dictadura de un rey o un Roque, proponía el largo y duro camino de despertar la energía siempre latente en las raíces de la sociedad: una orientación hacia las masas, los de abajo, que veía ausente en nuestros «presumidos, soñolientos y apáticos intelectuales». Y Leopoldo Alas, después de preguntarse por qué habíamos venido tan a menos, respondía que no tanto por parecernos a las naciones modernas como por insistir en ser españoles a la antigua. No nos venció el obrero yanqui, nos venció la máquina. Pero la máquina guerrera sólo nace de la riqueza y de la ciencia. El diagnóstico es claro: no somos trabajadores, no somos científicos, no somos ricos. Y la conclusión no puede ser otra: hay que serlo. España, concluía Clarín, necesita ser moderna. Y eso significa, por una parte, agricultura, obras públicas, industria, instrucción pública; por otra, y no menos importante, sufragio verdadero. Industria y democracia, ciencia y sufragio: ése es el camino que señala la derrota y ése es el camino en que se empeñará la generación de españoles que eran muy jóvenes, casi adolescentes, cuando el desastre[161].

Lo que pasa es que el uso de imágenes y la construcción de símbolos no son inocentes ni gratuitos, no van sin consecuencias. El gran relato de la historia de España como una resurrección por la muerte cristalizó en una representación mental embebida de religiosidad cristiana, impregnada por la fuerza de sus símbolos, proclive por tanto al pesimismo antropológico y a la espera en un salvador. Con su retórica de muerte y resurrección, numerosos intelectuales dieron rienda suelta a su arraigada actitud anarco-aristocrática y a su exacerbada egolatría, por la que se creyeron depositarios del remedio para todo por el simple hecho de afirmar enfáticamente que todo estaba podrido, excepto el auténtico ser de la raza o del pueblo español, que era preciso descubrir en algún lugar recóndito de la intrahistoria o en la quietud de una plaza de algún pueblo solitario de Castilla. La «jerga de la autenticidad» les llevó a despreciar cualquier programa de reformas tachándolo, como gustaba de hacer Unamuno, de remedio de receta: «Quería el pobre un programa detallado [escribe el ya ilustre sabio de un joven que fue a verle], ¡un programa! […] Me dio lástima aquel desgraciado infiel. Una juventud que pide eso que se suele llamar soluciones concretas y que jura sobre un credo cualquiera no es tal juventud»[162].

La reiterada evocación y la tan anunciada espera del superhombre con que habían completado los literatos su crítica radical a los abyectos políticos y su desprecio a la democracia, no era más que el correlato estético-filosófico de «el hombre» evocado, en un momento u otro, por casi toda la literatura del desastre. La denuncia de los políticos degenerados y las propuestas de cierre o supresión definitiva del Parlamento culminaban en el suspiro por el hombre, el buen tirano, el cacique prudente y morigerado, el tutor de pueblos, el héroe, el redentor, los fuertes, el dictador que arregle todo esto, el genio, encarnación del pueblo y cumplidor de sus destinos, l’home que digués la

paraula salvadora, el gran home, ese genio, que ho es tot, força i idea, el caudillo que arrastrará en pos de sí a toda la masa[163], personajes todos que surgieron como remate de las retóricas de muerte y resurrección con las que el regeneracionismo pretendió convencer de la urgencia de sus programas: si no se aplican hoy, mañana se muere el enfermo. En este punto, los literatos por vez primera sustantivados como intelectuales fueron en verdad hombres de su tiempo: aportaron profundidad estética con variados adornos filosóficos y hasta metafísicos a las tesis políticas más corrientes de la literatura del desastre, aunque desprovistos en su caso del más elemental análisis de las realidades económicas y políticas de las que con tanto desparpajo hablaban; libres, por tanto, de elaborar cualquier propuesta de acción.

De esta manera, la retórica de muerte y resurrección de España llevó hasta su culminación el relato de la historia de España en trama de tragedia, aunque suprimiendo la implicación ideológica liberal propia de la tradición anterior, que esperaba el renacer del pueblo con tal de que se le devolviera la libertad, y sustituyéndola por un radicalismo anarquista o conservador y hasta reaccionario que no esperaba del futuro más que el eterno retorno de lo mismo o la aparición de un salvador, de un hombre, esa «manera de mesianismo que consiste en esperarlo todo de fuera de nosotros mismos», que les reprochaba Sainz Rodríguez años después[164]. Tal parece el sentido de la huida de Unamuno a la intrahistoria, o del viaje iniciático de Baroja y Azorín a Toledo para encontrar el verdadero ser de España en la persistencia de una determinada estructura de relación del hombre sin historia (el campesino, siempre obligado a repetir los mismos gestos, idénticas tareas) con la tierra inmóvil o la ciudad quieta. Lo vio José María Salaverría cuando definió como «arte reaccionario» el resultado estético del placer morboso y del egoísmo de artistas que dominaba a la gente del 98: «Unamuno,

elogiando la pobreza y el africanismo españoles; Baroja alabando la violencia española, hija de la barbarie; Azorín, paladeando el gusto de esos pueblos muertos y tristes de Castilla, y Valle-Inclán abandonándose en brazos del carlismo, momia ancestral»[165]. Ésa era la España que, llegada al momento último de la degeneración que es la muerte, habría algún día de resucitar con tal de que la voz profética de los intelectuales, su universal protesta, fuera por fin escuchada por aquellas masas inertes. Las imágenes de agonía y de muerte llenaron abrumadoramente su obra cuando, al definirse como intelectuales, perdieron al pueblo y acabaron por dar por muerta a la nación.

PROTESTAR POR ESCRITO Y DE PALABRA

Desde esos supuestos, sólo quedaba la protesta: por todas partes se oye la protesta, escribía el editorialista de *El Imparcial* cuando iniciaba con esas palabras su comentario «contra los políticos» mientras se desarrollaban las conversaciones que acabarían en los Tratados de París [166]. Y no le faltaba razón, aunque la protesta no había tenido necesidad de esperar al desastre para hacer acto de presencia. La protesta era como una forma de ser, derivada de una actitud primordial: ser conciencia de la multitud exige protestar; la conciencia sólo se manifiesta públicamente como protesta. Por eso, los tres amigos —Pedro, Juan y Pablo— se deciden a iniciar una serie de «protestas concretas, definidas, prácticas» que comenzarán con un manifiesto contra el gobernador civil de Málaga por haber arrestado al director de un periódico que había denunciado su tolerancia hacia las casas de juego[167]. Había que denunciar a «los imbéciles que se dejan gobernar» y combatir a los hombres que gobiernan. La actitud es de rebeldía y hasta de revolución. La idea anarquista, había escrito Martínez Ruiz en la temprana

fecha de 1895, es ante todo una protesta y una aspiración: protesta ante todas estas arbitrariedades que son todas las instituciones sociales y políticas; aspiración hacia un ideal más humano[168].

Se pertrecharon, pues, de lo que será clásica forma de presencia del intelectual: un manifiesto; en este caso para mostrar su adhesión a favor de alguien por su campaña contra la inmoralidad administrativa. Lo significativo fue que pretendieran recoger las firmas de aquellos mismos a quienes más culpaban de la situación por la que atravesaba Nirvania: un venerable ex ministro, un elocuente orador, jefe de un partido político, y, en fin, un sabio sociólogo: tres categorías que, a decir verdad, se encontraban entre las más despreciables de los habitantes de Nirvania. Todos les recibieron cortés y condescendientemente y todos les ofrecieron sus consejos para una mejor redacción del manifiesto que evitara detalles concretos, de manera que al final lo que iba a ser denuncia específica de un caso concreto —la actuación del gobernador civil de Málaga— quedó convertido en respeto y admiración profunda hacia el actual estado de cosas. Como la experiencia demostraba, no había nada que hacer. Los tres amigos, cansados de ir y venir con su protesta, decidieron que esto era irremediable «si no se cambia todo». La protesta contra algo se convirtió así en lamento contra todo.

No por eso cejaron en sus denuncias. Sus intereses políticos, pero también los económicos, dependían de su acceso a los medios de comunicación. Fue en los periódicos donde se gestó la nueva figura del intelectual, pues fue en ellos donde los literatos guiados por el propósito de denunciar los males de la política y la incuria de las masas tomaron conciencia del nacimiento de esa nueva figura. Escribiendo el 3 de marzo de 1899, muy poco después de que Unamuno y Maeztu —dos escritores de artículos periodísticos— utilizaran por vez primera el sustantivo, Rubén Darío informaba a sus lectores argentinos de que *El*

País había sido, en Madrid, «el periódico que ha tenido mayor número de intelectuales en su redacción». El mismo Darío sólo cita como miembros de esa redacción a Dicenta, Maeztu y Ricardo Fuente, su director, pero otro de los directores que tuvo el periódico recordará en sus memorias al insigne literato Martínez Ruiz, que debutó rabiosamente radical, anarquista teorizante, al menos asiduo Maeztu, que no debutó ciertamente conservador, a Pío Baroja, a Valle-Inclán. Ser literato, escribir en periódicos y ser oposición radical era lo que significaba ser intelectual cuando moría el siglo[169]. Y fue en los periódicos donde la voz «intelectual» apareció junto a la voz «protesta» para dar, con fortuna que se extenderá hasta nuestros días, «la protesta de los intelectuales». Lo hicieron en Francia por el asunto Dreyfus, y lo harán también en España por los juicios de Montjuich[170]. Pero todavía habría de transcurrir algún tiempo para que la voz «protesta» apareciera vinculada a la voz «intelectual» hasta el punto de identificarse mutuamente. Ocurrió por un motivo menor: la solución de una de las crisis de gobierno que esmaltaron la vida política desde el 98 y que llevaría a la presidencia del Consejo a Montero Ríos en junio de 1905. A primera vista, resulta sorprendente que «la protesta de los intelectuales» anunciada en algún periódico a toda plana bajo este epígrafe surgiera por tan baladí motivo, alejado de la defensa de valores universales y de derechos fundamentales a la que normalmente se vincula la acción pública del intelectual. Pero cuando se fija la atención en el texto salta a la vista su carácter ejemplar, paradigmático, de lo que estos intelectuales creen que son y de la función que deben desempeñar cuando iba a medio transcurrir la primera década del siglo.

El texto comienza con una curiosa constatación: «Los que firmamos esta protesta no somos unos desconocidos», para enseguida pasar a un no menos sorprendente lamento: «Se nos ignora en el mundo político». Ignorados por los

políticos, pero no desconocidos por el público: así se presentan los firmantes, orgullosos de que su «hermandad en el mundo intelectual» valga más que aquella ignorancia del mundo político. Una vez identificados, los firmantes se sienten obligados a dar razón de su acto. La protesta «no nace de veleidades que nos arrastren hoy a la política», dicen, sino de un profundo sentimiento, de «una dolorosa y violenta angustia, una desesperación casi anárquica ante el espectáculo de un pueblo entregado a quien no vacila en despojarse de toda fuerza moral para crear en el gobierno de la nación un asilo a sus hijos, yernos y criados». Frente a tanta abyección, los firmantes, con la pureza que emana de saberse «alejados y desdeñosos de la política y sus medros [...], nos alzamos jueces de este linaje de ambición que concita el rencor torvo y airado de todo un pueblo». El hombre que firmó el Tratado de París y que forma con el cortejo de sus deudos un Gobierno nepotista no es digno de gobernar.

En esto consiste «la protesta de los intelectuales». Y en ella se revelan con singular fuerza los elementos que conforman la actitud y la acción política de esta nueva categoría social a principios del siglo XX. Ante todo, el orgullo propio de quien se sabe parte de una elite de la inteligencia o, como dicen, del mundo intelectual. Siendo pura y elevada, la elite se mueve a la acción guiada exclusivamente por elevados y puros valores: una angustia moral que procede de la contemplación de un pueblo pasivo ante sus gobernantes. Se rebelan, pues, en sustitución de ese pueblo reconcomido de rencor pero incapaz de expresarlo. Y si el motivo de la rebelión es del todo desprendido, la legitimación no aspira a menos: los intelectuales se alzan investidos de la toga de juez supremo. No llaman al pueblo a la acción, como sería lógico esperar de quienes se sienten angustiados por su pasividad, tampoco proponen una campaña organizada, alguna

agrupación o asociación, ni exigen la convocatoria de elecciones limpias. Sencillamente, protestan por la formación de un Gobierno presidido por el responsable del Tratado de París, que tiene el atrevimiento de nombrar a su yerno ministro de alguna cosa; emiten un juicio de condenación, firman y lo llevan a los periódicos, que ya se encargarán de hacerlo llegar al público[171].

Firmado en cabeza por Pérez Galdós, pero contando con los nombres de Blasco Ibáñez, Bueno, Grandmontagne, Baroja, Azorín, Pérez Ayala, Matheu, Maeztu, González Blanco, Palomeros, Morote, Calderón, Verdes, París, Manuel Machado, Rodríguez de Celis, López Marín, Cerda, Balmes, Betancort, Ciges, Valle-Inclán —lo que prueba bien la variedad de oficios que ya en 1905 abarcaba la voz «intelectual»—, los periódicos publican la protesta y añaden, como es de rigor, sus comentarios editoriales. *El País* dice que «los protestantes tienen mucha razón para protestar», y que lo único raro de todo el asunto es que no hayan protestado antes, aunque, en fin, más vale tarde que nunca. *El Imparcial* anuncia que ha surgido «una fuerza» y se congratula porque lo recogido por el señor Pérez Galdós y demás firmantes ya hacía mucho tiempo que lo decía él, de manera que no hay por qué extrañarse de que también lo digan ahora tan ilustres personas. *El Socialista*, todavía defensor a ultranza de la incontaminación del partido obrero de cualquier contacto burgués, tiene esos desdenes de que tanto presumen los intelectuales como un abuso de la credulidad de los lectores, pues entre los firmantes no hay sólo escritores, sino algunos hombres públicos que han sacado jugo a la política. *El Liberal,* en fin, no deja escapar la ocasión de formularles un reproche: si mantienen hacia la política esos desdenes e iracundias y se vuelven, como amenazan, a sus torres ebúrneas, la protesta, como hecho aislado, carecerá de eficacia. Así fue: un manifiesto, unos comentarios el día siguiente, alguna pequeña escaramuza en relación con los firmantes y poco más. Ése es, por el

momento, todo el resultado que se puede esperar de la protesta de los intelectuales[172].

La conferencia política es un modo de presencia sumamente adecuado a la percepción que los intelectuales tenían de sí mismos como elite apartada de la masa y de su función como látigos y agitadores. La conferencia, en efecto, se impartía por un solo intelectual —el agitador—, pero era convocada por un conjunto de ellos —la elite—, que se reservaba para sí misma el derecho de admisión al local. Ninguna ilumina con más claridad la naturaleza de estos actos como la impartida por Miguel de Unamuno el domingo 25 de febrero de 1906, a las once y media de la mañana, en el teatro de la Zarzuela de Madrid. La fecha, en esta ocasión, no es asunto menor: se discutía en el Congreso el proyecto de ley de «Represión de los delitos contra la Patria y el Ejército», de otro modo llamado «proyecto de ley de jurisdicciones». Cinco días antes de la conferencia, organizada para que Unamuno pudiera lucirse ante un auditorio de la capital, Melquíades Álvarez había pronunciado un discurso demoledor en el que con una extraordinaria habilidad y dotes sobradas de orador acusó a la Corona de haber provocado la caída del anterior presidente del gobierno, Montero Ríos, por una «promesa augusta vertida por delegación ante los elementos armados de España». Álvarez acusaba al Gobierno y a los dos grandes partidos del sistema de haber claudicado ante una revolución incruenta y haber traspasado al Ejército «una jurisdicción que no le pertenece». No podía entender Melquíades Álvarez que el Gobierno accediera a unas exigencias que significaban la bancarrota del poder civil, el fracaso de los tribunales de justicia, si no era por miedo al Ejército o por la debilidad cortesana de refrendar un compromiso contraído anticonstitucionalmente por quienes personifican otros poderes[173].

Los hechos que habían motivado la intervención de Melquíades Álvarez se remontaban a noviembre del año

anterior, cuando una partida de oficiales del ejército de la guarnición de Barcelona asaltó los locales de *La Veu de Catalunya* y de la revista satírica *Cu-Cut* por lo que entendió ultrajes a la bandera y al mismo Ejército. Rápidamente, los capitanes generales mostraron su solidaridad con los levantiscos oficiales, y aunque el Gobierno, presidido por el liberal Montero Ríos, acordó no ceder a las presiones militares, declaró el estado de guerra en Barcelona el 29 de noviembre. El Rey anunció en el consejo de ministros celebrado el día siguiente su intención de apoyar las exigencias del Ejército, lo que equivalía a pedir la dimisión de Montero Ríos, quien la presentó rápidamente. También equivalía a invitar a los militares a persistir en su actitud de rebeldía. Se ha dicho que el papel del Rey fue apaciguador, pero en realidad, como ha escrito Carolyn P. Boyd, cometió el primer acto de traición contra la apariencia de la supremacía del poder civil y dejó al Parlamento expuesto a futuros chantajes del Ejército[174].

La rebeldía de los militares impresionó también vivamente al rector de Salamanca, aunque todavía le impresionó más «la cobardía de las gentes en no atreverse a condenar el motín de la oficialidad de Barcelona». Se dispuso, pues, según anunciaba a Francisco Giner de los Ríos, a ser él «quien proteste». Lo hizo, en primer lugar, por escrito, publicando un artículo que él mismo tenía como lo «más decisivo, más resuelto, más franco y, por qué no he de decirlo, más valiente» que se había escrito nunca en España contra el militarismo. Pero desgraciadamente había aparecido en una revista de limitada circulación: un diario nunca se hubiera atrevido a publicarlo. Así, Unamuno lamentaba haber hablado en el vacío, lo que constituía una pérdida incalculable. No cejaba, sin embargo, en el empeño, y prometía escribir otro que sería «mil veces más de escándalo», aunque temía de nuevo que sus ecos se perderían otra vez en el vacío. Ante tan patética llamada de socorro, «la flor y nata del intelectualismo» madrileño

manifestó públicamente su adhesión a los dos artículos y reclamó con un escrito encabezado por Emilia Pardo Bazán su presencia en Madrid para que todo el mundo se enterase del *j'accuse* escrito por el sabio catedrático. Fue en verdad una «conferencia muy jaleada»: todo Madrid, pues, se preparó a oír al sabio rector[175].

¡Qué todo Madrid, España entera!, si se toma en serio al conferenciante, que comenzó su parlamento con un sonoro «¡españoles!». En verdad, Unamuno era, más que ejemplo, paradigma de esos intelectuales que «se adelantaban constantemente a las candilejas y no podían respirar si no sentían en derredor su nación como espectadora»[176]. No importa aquí lo que «el ingenioso paradojista» dijera en la ocasión ni el desconcierto y frustración, o el regocijo y rechifla, que provocó tan furibundo antimilitarista al proclamar desde la tribuna que «acaso constituya un bien en España el militarismo» y arremeter contra la prensa y todo bicho viviente; sino el ritual del acto, la movilización de los espíritus que lo rodea, los anuncios y la foto en los periódicos, la convocatoria, los amigos que le esperan en la estación a buena hora de la mañana —¿vendrá en el *sleeping* o viajará en tercera, por aquello de chapuzarse en pueblo?—, su atuendo —siempre el terno de verano, de lanilla ligera, azul oscura, sin capa, ni gabán ni abrigo de ninguna especie—, su peregrinación por diferentes ministerios y por el Congreso, el mismísimo capitán general disponiendo la presencia de un auditor militar y dos taquígrafos para tomar buena nota de lo que se diga, la multitud arremolinada ante la entrada de la Zarzuela sin poder acceder a la sala. El patio, los palcos, el paraíso, los pasillos, todo, todo rebosante de espectadores, entre los que se encuentra «numerosamente representado el pueblo, las clases populares y trabajadoras», pero en el que destaca, esbelta, guapa, distinguida, Gloria, la condesita de Requena, que aparece junto a doña Emilia. El presidente da por fin la orden: «Que llamen a don Miguel». Y Unamuno,

que hace el paseíllo en medio de «una atronadora, de una jigantesca salva de aplausos», se sienta y, después de las breves palabras de Junoy, saluda: «¡Españoles!», y comienza a hablar, sólo interrumpido por las fervorosas ovaciones del público[177].

3

DESPERTAR A LA NACIÓN DORMIDA: INTELECTUALES COMO ARTÍFICES DE IDENTIDAD NACIONAL

«Senyors: Vinc a parlar-vos de la Pàtria Catalana que, petita o gran, és l'única pàtria nostra», dijo aquel joven, veinte años recién cumplidos, nuevo presidente del Centre Escolar Catalaniste de Barcelona, en la sesión inaugural del curso 1890-1891, consciente de que sus palabras quedarían para la historia como jalón de un momento fundacional. Se llamaba Enric Prat de la Riba, había estudiado Derecho, y sucedía en la presidencia del Centre Escolar a otro joven universitario, arquitecto, Josep Puig i Cadafalch, que el curso anterior había pronunciado una conferencia sobre el nacimiento del románico catalán como resultado de los esposorios de elementos constructivos aportados por Roma y Bizancio, espiritualizados por el cristianismo y sellados por «el espíritu de la tierra»[178].

Un año después del discurso de Puig i Cadafalch, y cuatro después de la creación del Centre Escolar, Prat de la Riba no se limitaba a repetir una creencia por entonces compartida: que ellos eran, en efecto, hijos de la patria catalana, sino que pretendía mostrar a sus amigos la patria esclava para hacerles ver cómo podrían fundirse sus cadenas. El punto de partida era similar a lo que en España iniciaba ya su marcha triunfal: el lamento por los males de la patria, en su caso catalana, por su menesterosa situación, condenada a la muerte, como había temido Puig el año

anterior. Cataluña, dijo Prat, era esclava, y ellos, los allí reunidos, como catalanes, no eran libres; no que no lo fueran como individuos: la esclavitud del hombre afortunadamente había desaparecido; pero la verdadera esclavitud, la de las naciones, subsistía, como demostraban los ejemplos del sur de Alemania, Irlanda, Polonia, Bohemia, Tirol, Creta y Armenia, Saboya, Rumelia, Languedoc y Provenza, Gascuña y Armórica, Vasconia, Navarra, Galicia, Mallorca, Cataluña. Sí, Cataluña, troceada como Polonia, condenada a morir de hambre como Irlanda, con la argolla de la esclavitud no al cuello sino en el pensamiento, con su lengua proscrita, las instituciones políticas y administrativas arrinconadas, vivía únicamente de migajas como el derecho de asociación, de reunión, de nombrar representantes; pero por lo que se refería al fondo del asunto era una esclava, y contra la tiranía alzaba ahora su voz potente. Triunfaremos, terminó Prat; por ley de vida, por una ley tan necesaria e indefectible que no permite ni un instante de duda, triunfaremos.

Prat de la Riba hablaba en el Centre Escolar Catalanista, sociedad filial del Centre Català fundada en octubre de 1886, primera fecha crucial en la historia del nacionalismo catalán[179]. Hasta entonces, el sentimiento de patria catalana se había expresado políticamente en términos de regionalismo o federalismo, lo que no hacía incompatible su coexistencia, no exenta de problemas ni de un extendido sentimiento anticastellanista, con la otra patria, la española. El «lenguaje del doble patriotismo»[180], característico de los tiempos románticos y del posterior auge del movimiento regionalista, había encontrado su momento culminante en el «Memorial de Agravios» presentado al rey Alfonso XII por el Centre Català en marzo de 1885. Unos meses antes, en enero, bajo la presidencia de Valentí Almirall, el Centre había convocado en la Lonja de Barcelona a todas las entidades cívicas para protestar contra el *modus vivendi* con Inglaterra y contra el proyecto de uniformizar el

derecho civil. La comisión de doce miembros elegida para redactar la memoria y la que luego se encargó de presentarla ante el Rey mostraban bien la capacidad del Centre Català para convocar a personalidades de la más variada procedencia social y de distintos horizontes ideológicos y políticos, desde el mismo Almirall, republicano federal catalanista, hasta Marià Maspons, notario, monárquico y diputado por el Partido Conservador. Entre ellos, destacados juristas contrarios a la implantación de un código civil uniforme, como Joan Permanyer i Ayats y Josep Pella i Forgas; poetas católicos, como Jacint Verdaguer y Jaume Collell; o representantes de intereses industriales o agrarios, como Joan Antoni Sorribes, Benet Malvehí y Josep Pujol, o del obrerismo moderado, como Manuel Vila[181]. En resumen, una selecta representación de la sociedad civil, tan dinámica en aquella Barcelona de fin de siglo.

Ante el Rey, Marià Maspons i Labròs afirmó la voluntad catalana de no debilitar, ni mucho menos atacar, la gloriosa unidad de la patria española. Al contrario, su propósito consistía en fortificarla y consolidarla, pero entendía que para lograrlo no era «buen camino ahogar y destruir la vida regional para sustituirla por la del centro». Su deseo era que en España se implantara un sistema regional adecuado a sus condiciones, al estilo de los que seguían los gloriosísimos imperios de Austria-Hungría y Alemania o el Reino Unido, el mismo que ya había seguido España «en los días de nuestra grandeza». A partir de ahí, Maspons pasó a exponer todos los agravios históricos de que había sido víctima Cataluña: su sistema administrativo liquidado, su lengua reducida a los hogares o las conversaciones familiares, su derecho civil adulterado y, en fin, la industria promovida en cuarenta años de trabajos y privaciones sin cuento atacada por el tratado con Francia y por el *modus vivendi* con Inglaterra[182]. Administración, lengua y derecho civil propios y defensa de los intereses de la industria y el comercio catalanes, tal era el resumen de las

peticiones que interesaban por igual a burócratas, juristas, clérigos, literatos, políticos, industriales, comerciantes. La cuestión consistía en encontrar no sólo una institución, un organismo, que cobijara a gentes de tan diversa procedencia, sino también un lenguaje común en el que todos ellos pudieran encontrarse. Y tal sería la tarea de los jóvenes que en 1886 irrumpieron en la escena pública fundando el Centre Escolar; ellos sirvieron de argamasa de una coalición entre burgueses y profesionales, y ellos codificaron un nuevo lenguaje en el que todos los catalanistas, fuera cual fuese su procedencia social y su proyecto político, pudieran encontrarse: el lenguaje del nacionalismo.

RELATO DE LA PATRIA RENACIDA

Estos jóvenes que comienzan a llegar hacia 1890 a puestos de responsabilidad en sociedades culturales y que lanzan campañas de movilización a favor de la lengua o en contra de un derecho civil uniforme no pueden entenderse, a pesar de sus lamentos por la patria en ruinas, de su rechazo de la política, de su antiparlamentarismo, de sus temores ante el liberalismo y de la abrumadora presencia de elementos románticos en su discurso, como un correlato catalán de la llamada generación del 98. Su actitud ante el pasado no es en modo alguno de ruptura, no se ríen de sus mayores, ni se presentan en público como si antes nadie hubiera dicho o escrito nada, como si la historia comenzara con ellos; vienen, además, decididos a actuar, a intervenir en la esfera pública, de modo colectivo. Lo que pretenden, con una conciencia sorprendentemente lúcida para su edad, es considerarse a sí mismos, y que los demás les tengan, por culminadores de una evolución, como si en ellos encontrara sentido todo lo que en el terreno de la recuperación de la patria perdida se había realizado ya, al

menos desde principios del siglo XIX. En ellos alcanza, o ellos al menos así lo creen, su remate una búsqueda de la nación que hasta ese momento había errado en diversas direcciones, ninguna de las cuales debía ser arrojada sin más al basurero de la historia. Estaban allí para rescatar una identidad, la de la gran Cataluña medieval, pero al hacerlo no querían desaprovechar ningún material acarreado por quienes antes que ellos habían emprendido el mismo camino, aun sin haber logrado llegar a la meta.

De modo que esta juventud no tiene por qué tildar de viejos a sus mayores, ni alardear de rupturas ni de nuevos comienzos. Todo lo contrario: leerán con avidez todo lo que en el orden de recuperación de la nación perdida se había escrito o contado desde años antes. Si hubiera que personalizar y sintetizar una historia rica en matices, iniciativas, coaliciones y escisiones, habría que decir: Prat de la Riba, Puig i Cadafalch, Duran i Ventosa, los nacidos en torno a 1870, pueden leer con igual provecho a Valentí Almirall (1841), federalista de izquierda, que a Torras i Bages (1846), canónigo tradicionalista y luego obispo de Vic, o que a Joan Maragall (1860), poeta modernista, nacidos entre una y tres décadas antes. No es sólo que los puedan leer, o que los lean de hecho, sino que participan con ellos en actos públicos, comparten cargos de responsabilidad en diferentes asociaciones, y sienten hacia ellos un profundo afecto, que se les devuelve con creces, como el que el obispo de Vic, Josep Morgades, manifestaba a Puig i Cadafalch, cuando aquél presidía los Juegos Florales en 1893, siendo éste secretario: ambos se habían entendido perfectamente a propósito de la restauración del monasterio de Ripoll.

Es precisamente el encuentro en instituciones privadas y en empresas colectivas con políticos, industriales, sacerdotes, juristas, lo que introduce en esta manera de ser intelectual propia de los nacionalistas catalanes un

elemento ajeno por completo a sus contemporáneos del 98. Estos intelectuales no son meros literatos, abogados, arquitectos, médicos, que pudieran estar inquietos como cada cual por los males de su patria. Se trata, por el contrario, de gentes cuya preocupación por la patria se traduce en acción profesional o colectiva desarrollada desde una rica trama de instituciones culturales creada al efecto. Es notable el número y variedad de espacios institucionales de encuentro; no meras tertulias, no charlas de café, sino asociaciones, centros, ateneos, ligas, uniones o partidos políticos, sociedades culturales y recreativas, con sus reglamentos, sus asambleas formalizadas, sus cotizaciones, sus juntas directivas. Lo que escriben si son literatos, las casas o palacios que construyen o las iglesias y monasterios que reforman si son arquitectos, los pleitos que defienden si son abogados, están directamente relacionados con lo que hacen o con lo que pretenden hacer en orden a la recuperación de la nación catalana desde las instituciones que administran y dirigen. No son meros ideólogos; tampoco se limitan a una acción de protesta; no son ante todo moralistas: pretenden despertar a una nación que juzgan dormida de modo que se ponga en movimiento hasta recuperar su auténtico ser. Sus retóricas son incomprensibles si sólo se ve en ellas una evolución de ideas casi predestinadas a culminar en una síntesis final; son, por el contrario, retóricas en las que pretenden fundir como ideal común y, por tanto, como misión colectiva de la comunidad nacional, actividades e intereses no siempre coincidentes.

Así que, a pesar de las evidentes divergencias políticas entre un republicano y un monárquico, entre un laico y un clérigo, a la nueva hornada de catalanistas le interesará todo lo que estos adelantados habían escrito o publicaban por entonces, mientras ellos eran todavía estudiantes o recién licenciados. Almirall, el mayor de todos, con la experiencia a cuestas de la revolución de 1868 y de la

república federal, había publicado cuatro años antes del primer discurso presidencial de Prat de la Riba un a modo de compendio de lo que él mismo llamaba «catalanismo regionalista o particularista»: *Lo catalanisme: motius que'l llegitiman, fonaments cientifichs y solucions prácticas.* Como será en adelante la norma, Almirall elabora, como punto de partida de su gran relato, la caricatura de una identidad castellana frente a la que presenta la catalana como contraste: el castellano es la raza, el pueblo, el grupo, el carácter Otro que el catalán. Almirall marca la pauta al bucear en el carácter castellano después de haber trazado en unas pinceladas la situación por la que atravesaba la nación española: una vida nacional pobre, carente de instituciones sólidas, sobrada de ignorancia y de inmoralidad, con partidos políticos formados exclusivamente por los que querían vivir a costa de la generalidad de la nación, que actuaban sobre un pueblo caduco, lleno de vicios alimentados por la ignorancia. Nada más lógico que todo ese estado de decadencia racial explique el indiferentismo musulmán, la inmoralidad aterradora, la ignorancia supina, en su tiempo los caracteres más destacados de la «hidalga y orgullosa nación española»[183].

Nación que, como se hace evidente desde el primer momento a cualquier viajero, no estaba formada por un solo pueblo o una sola raza , sino por varias, de las que a Almirall le interesaba en aquel contexto «la nuestra, o sea la que forma el pueblo catalán, y la que ha logrado imponérsenos, o sea la castellana». En el marco de la nación española decaída, el carácter castellano, en otros tiempos capaz de grandes epopeyas, ha entrado en un irreversible proceso de degeneración. Nada nuevo, por lo demás: éste era el lugar central de la retórica de la muerte de España. Lo interesante, con todo, es que el proceso de descomposición del carácter castellano no ha afectado al catalán, que es «el reverso de la medalla del genuino

castellano»: generalización frente a análisis; abstracción idealista frente a ventajas positivas; apasionamiento por las formas frente al poco cuidado por las apariencias; dotado el primero de una mirada que abrazaba un amplio campo frente a la del otro, que se fijaba en los detalles. Los castellanos pudieron emprender grandes epopeyas, mientras que los catalanes se reducían a hechos menos brillantes pero más sólidos. Lógicamente, la supeditación de Cataluña a Castilla al cerrarse el Mediterráneo y abrirse el Atlántico significó una pérdida de la personalidad catalana. Pero no una degeneración ni un decaimiento, sino una desnaturalización, haciéndole olvidar los ideales de libertad y particularismo en los que se basaba la política aragonesa. Por supuesto, la desnaturalización había progresado especialmente en las ciudades y grandes centros de población, sin alcanzar todavía un nivel alarmante entre la gente del campo y de la montaña, lo que quería decir que una vez derrocado el absolutismo español que sumía en la nulidad a la región catalana, sólo faltaría un aldabonazo, alguien o algo que hiciera sonar la campana, para que aquel pueblo dormido despertara.

Y eso fue, en efecto, lo que consiguió la invasión napoleónica cuando despertó en el pueblo sus instintos bélicos y su espíritu de independencia: desde el momento en que el pueblo se despierta, «debía por necesidad venir el Renacimiento». «Lo Reinaxement» será capítulo obligado de este nuevo gran relato de la nación dormida que retorna a la vida, un apartado imprescindible en todos los que se ocupen del despertar de la nación, catalana o cualquier otra: Castelao, muchos años después de Almirall, dirá en las Cortes de la República —la segunda, la de 1931— que él es sólo un artista que ha puesto su arte al servicio de una bella causa: despertar el alma de Galicia[184]. Aunque tras tantos siglos de vivir como aletargado, el pueblo se encuentre débil, será imposible después de la gran sacudida devolverlo a su secular modorra. Había sonado la

hora del renacimiento: primero con la resurrección de la lengua; luego con la restauración histórica, con la creación literaria, la poesía lírica, el teatro y los cantos populares, el uso público de la lengua catalana; finalmente con el nuevo despertar político y social del catalanismo regionalista. Es llegada la hora de dar un paso más y plantear los agravios y reivindicaciones de Cataluña, que Almirall sintetiza en la lengua, el derecho civil, la administración, el gobierno y la justicia, la instrucción y la educación.

La cuestión consiste en cómo recuperar todo lo propio si se forma parte de una nación débil, España, degenerada y decaída, y de una región que por imposición castellana ha adquirido los vicios que explican la decadencia de aquélla y que obstaculizan su propio renacimiento. Podría pensarse —y Almirall plantea la hipótesis— en una separación, pero en la situación de actual debilidad de Cataluña, esa decisión conduciría a formar parte de otra, lo que le parece absurdo por lazos históricos, relaciones comerciales, y mayor diferencia de carácter con cualquier otra nación que no sea España. La solución no puede ser más que un «sistema particularista» en el marco de un «Estado compuesto»: formar un gran partido catalán que, como los irlandeses, llevara a sus representantes a todas las instituciones políticas, desde las Cortes al último municipio. Un programa intervencionista en la política española que daría como resultado una Cataluña autónoma en el marco de la monarquía española, pero que en lo que respecta a la organización interna de Cataluña sólo podría ser republicano, con unas Cortes formadas por tres cuerpos: uno por sufragio universal, otro por representantes de los distritos y un tercero por representantes de corporaciones[185].

Una retórica y un programa que explican el éxito del Centre Català —nacido del primer Congrès Catalanista— y del mismo Almirall en torno a 1885; pero que explican también la inmediata competencia que habría de salirle

desde el otro gran frente del catalanismo: el que había apostado por los juegos florales y la recuperación de una identidad catalana católica. Entre ellos, Torras i Bages mostró de lo que era capaz el amor a la patria, ese fuego eterno que lo funde todo en la misma empresa. Su enemigo es el uniformismo: una invención francesa, revolucionaria, que había constreñido el espíritu nacional, única fuerza capaz de desterrar la discordia en el pensar y de alcanzar ese estadio superior en el que la vida social es perfecta, el pueblo robusto, capaz de grandes acciones y de larga vida. La unanimidad, *cor unum et anima una,* ésa era la meta del canónigo, pero la Revolución francesa había introducido un elemento disgregador en ese primigenio espíritu nacional. Afortunadamente, su triunfo había sido efímero: pasada su eficacia uniformadora, cuando los Estados unitarios decaen a ojos vistas, había que encontrar de nuevo el genio de la tierra, el elemento ético y racional de un pueblo, ese algo impalpable que es el espíritu nacional, los elementos permanentes de la vida del país. Reaparecerá así un sujeto dotado de voluntad e inteligencia propia, el pueblo catalán, al que podrá aplicarse con toda lógica el concepto de persona, dotado por tanto del derecho, que nadie le podrá negar, a vivir[186].

Torras consagrará su ingenio y su fervor a devolver al pueblo catalán la conciencia de su primer ser, su espíritu nacional, sus elementos permanentes, su unidad perdida. Para lograrlo, era preciso afirmar el valor del positivismo y ser positivista, pero de los de verdad, de los que tras admitir la identidad entre patria y tradición estudian la historia, el derecho, las bellas artes, la poesía, como otras tantas «eflorescencias del árbol de la patria». Éste es todo el positivismo de Torras, y no de muy distinta índole será el del resto de los catalanistas que se aplican al estudio positivo de ruinas arqueológicas, leyes tradicionales o instituciones medievales partiendo del axioma de que todo lo que descubran será una manifestación de la tierra, de la

patria, del espíritu del pueblo, del «genio de la tierra», como dice Torras, que seguramente estaría de acuerdo con Ángel Ganivet cuando hablaba del «espíritu permanente, invariable, que el territorio crea, infunde, mantiene en nosotros», y cuando afirmaba que lo esencial en la Historia, dominada ya entonces por el positivismo, no consistía únicamente en las «reducciones de archivo sino en el ligamen de los hechos con el espíritu del país donde han tenido lugar»[187].

Un positivismo místico, si se quiere decir con la fórmula que González Casanova aplicaba a Prat de la Riba[188], aunque tal vez fuera mejor hablar del permanente legado del romanticismo en el positivismo de fin de siglo. De ahí que no tenga mucho sentido contraponer positivismo con romanticismo, como si ser lo primero impidiera partir de supuestos sólo vigentes cuando se es también lo segundo. Un nacionalista puede ser ambas cosas: del positivista tendrá su pasión por la arqueología, por los cancioneros y los cantares, por levantar el catálogo de todos los hallazgos, datarlos, clasificarlos. Pero eso no obsta para que del romántico tenga la convicción de que todo lo que descubre y cataloga sea la expresión de un sujeto colectivo, de un grupo del que el mismo observador forma parte, al que debe su auténtico ser, al que pertenece por entero; lengua, canciones, ruinas, cuadros que sólo él comprende cabalmente en toda su profundidad, pues sólo él puede sentir la auténtica emoción derivada de las manifestaciones del alma del pueblo, de su pueblo, de su nación, sean éstas una lengua, una ley o una flor, como le ocurría a Maragall cuando en las laderas de las montañas creía ver en la retama, tan alegre y luminosa, «el alma de nuestro pueblo floreciente»; o evocar imágenes, nada pasadas de moda, como la utilizada por Guimerà, cuando habla de Cataluña como la bella durmiente que espera a su Berenguer para que le devuelva el buen nombre y la libertad[189].

Tendrá también el nacionalista, como el romántico, la idealización de la Edad Media como punto de partida para la crítica del presente a la par que lo transciende; del Romanticismo procedía asimismo la evocación del espíritu del pueblo como acicate para la revitalización de la cultura. Nada impedía, o mejor, todo empujaba a un positivista de finales del siglo XIX, inquieto por el largo sueño de su nación, a reconstruir la identidad perdida sintiendo los latidos del alma eterna del pueblo, dejando correr su fantasía tumbado en la ladera de una montaña y estudiando la tradición con todo el rigor científico posible. El olor de la retama y el descubrimiento de una ruina producen idéntica emoción estética, y, al cabo, el nacionalismo es, sobre todo, sentimiento; como escribió Maragall, «estas cosas o se sienten o no se sienten»; se siente más que se define, se inspira y no se explica, como todas las cosas que pertenecen a la pasión, había escrito casi un siglo antes Quintana hablando del patriotismo[190]. En la empresa de cultivar un sentimiento y de escudriñar los restos del pasado, poetas y arqueólogos, legistas y arquitectos, ocuparon siempre, sin importunarse unos a otros, un lugar de vanguardia.

Pues, en verdad, trabajo había para todos; excitante, por lo demás. Los orígenes de la patria, las primeras manifestaciones del espíritu nacional, se remontaban más allá del inicio mismo del tiempo y de la historia: ascender hasta ellos podía llenar de sentido toda una vida. Para Torras i Bages, por ejemplo, la ascendencia de la patria catalana no ofrecía duda: era el paraíso terrenal. Tras haber puesto en alta tensión su búsqueda positivista y haber llegado a la conclusión de que el *«unum necessarium* es la forma sustancial de la nación», no le quedaba más que un paso, ayudado no tanto por su positivismo como por su fe cristiana; y lo dio sin complejo alguno: «A Catalunya la va fer Déu, no l’han feta els homes; els homes sols poden

desfer-la». Que alguien que se precia de positivista pueda ser responsable de tal afirmación exige previamente haber fundido en el fuego eterno de la patria todas las contradicciones posibles. Torras, por así decir, vivía encantado de haberse conocido como catalán: según creía, la gracia divina se había infundido directamente en una raza fuerte, la suya, juiciosa y activa hasta el punto de que de semejante elemento humano, fecundado por el elemento divino, no podía resultar más que una organización resistente y armónica; la infusión del elemento divino en aquella raza garantizaba que el carácter de los hombres y de las instituciones catalanas fueran de una naturalidad admirable. Y así, la organización social de Cataluña será la que más cerca de la naturaleza se encuentre: su organización familiar es patriarcal, y las relaciones entre hombre y mujer son trasunto de las que en el Paraíso habían mantenido Adán y Eva, presuntamente antes de que ella le impulsara a él a morder el fruto del árbol de la sabiduría[191].

Ahora bien, en Torras, como en Almirall, el combate contra el unitarismo derivado de la Revolución francesa y de las políticas jacobinas y centralizadoras que fueron su resultado, y el renovado amor a la patria catalana, no eran contradictorios con el sentimiento de una patria común llamada España. Al contrario, se trataba de garantizar a ésta un amor que no podía tener ya su origen en aquella «unidad del pensamiento» impuesta por el unitarismo. Ha pasado mucho tiempo desde la última vez que se había visto a todo el pueblo de España sacrificarse por la patria común: eso no ocurría desde la Guerra de Independencia. Hoy, si se quiere fortalecer el vínculo de unión social, será preciso acudir a la región. La Iglesia es, por eso, regionalista, porque sólo en la afirmación de lo propio, en el rescate de la región, tendrá su asiento el verdadero, natural y constante amor a la patria. Nación y patria, en el lenguaje de Torras, pueden significar tanto España como Cataluña;

región, no; región sólo se dice de Cataluña: no es la región la enemiga de la patria común; al revés, de la región toma la patria común su sustancia vital.

¿Quién habría de decir que el regionalismo vendría a ser la nota moderna en el movimiento sociológico de este fin de siglo, un pedazo de ideal del pensamiento nuevo?, se preguntaba admirado Joan Maragall, no por la lectura de Torras sino por la del gallego Alfredo Brañas, que acababa de publicar, a principios de 1893, *La crisis económica en la época presente y la descentralización regional*. Maragall era también, por el momento, un regionalista convencido, siempre que se entienda por tal no el defensor del abstracto ideal de otorgar a todas las regiones una igual consideración, sino la devolución de autonomía a determinadas regiones según su aptitud: un regionalismo asimétrico, ya que la uniformidad repugna a la naturaleza y es hija de artificiosas abstracciones. No es justicia, sino injusticia, otorgar a todas las regiones la misma consideración: los privilegios deben existir porque existen también los seres naturalmente privilegiados, establece Maragall como criterio de organización del Estado. Y como buen romántico-positivista, juzgará deseable volver a los gremios, al trabajo de cada cual en su casa, a la pequeña industria y al modesto comercio, aunque convencido, por una especie de instinto histórico, de que así no se arreglarán las cosas. Volver al pasado, sí, pero no más de lo necesario para que las regiones sientan su individualidad, su carácter, su genio y sus aptitudes y sepan proyectarlas hacia el futuro incorporándolas en la obra común humana. La búsqueda de aquella identidad individualizada, del carácter y del genio de un pueblo sólo tiene sentido si a partir de su encuentro se proyecta hacia una obra común[192].

Las propuestas regionalistas formuladas en los años ochenta del siglo XIX por Almirall, por Torras, por Maragall,

no deberían interpretarse como si de ellas sólo se pudiera caminar hacia la identificación de región con patria única primero, y luego con nación. Tenían sentido en sí mismas y en los casos que podrían aducirse de otras situaciones europeas. En realidad, ellos no se entendían a sí mismos como precursores de nada; sostenían unas convicciones y actuaban racionalmente para conseguir unos fines; no elaboraron unas posiciones doctrinales ni propusieron unos objetivos con la conciencia de realizar una obra incompleta a la espera de que vinieran otros después a desarrollarla y llevarla a término: sólo quien se sitúa en algún fin de la historia, quien se entiende a sí mismo y su posición como una especie de culminación, puede entender el pasado como proceso necesario, e interpretarlo, por tanto, como fase a la que algo quedaba por completar o como germen de algo que estaba por desarrollar. Lo que ellos y otros como ellos hicieron fue construir un relato en torno al renacimiento de un pueblo, una raza, una patria, una nación —que de todo llamaron a Cataluña— dormido o dormida desde tiempo inmemorial. El sueño, sin embargo, no había llegado a corromper el ser íntimo, auténtico, de aquel pueblo; simplemente, lo había desnaturalizado. Toda la tarea consistía en liquidar el elemento desnaturalizador, romper la costra sobre el árbol, limpiar los escombros sobre la roca viva. Una vez realizada la tarea, Cataluña volvería a ser ella misma, porque el auténtico ser de su pueblo, dormido y todo, había persistido idéntico a través de los siglos.

Pero ese volver a ser ella misma Cataluña no exigía romper los vínculos con España, no ya los políticos o administrativos, sino tampoco los afectivos o sentimentales: España como Estado, pero también como patria grande: «Españolistas somos todos en esta región, […] pero nuestro españolismo no impide que seamos catalanes hasta la médula de los huesos», había escrito Antoni Feliu i Codina, y sólo una mirada anacrónica podrá entender esa máxima

como un «esfuerzo por recuperar unos signos de catalanidad que a la larga propiciarían el despertar nacional catalán que entraría en colisión con el afán del estado español por consolidar una efectiva construcción nacional española»[193]. Podría haber «propiciado» eso o lo contrario, o no haber propiciado nada, sino haber continuado en el tiempo como un doble patriotismo: como ha mostrado Josep M. Fradera, las diferentes «lecturas catalanas» del patriotismo compartido no pueden entenderse como «precedentes del nacionalismo político» que aparece a finales del siglo XIX[194]. Ocurrió que la joven generación que se abrió paso en la escena pública desde los primeros noventa se sintió con voluntad y razón suficiente para levantar la mano, pedir la palabra y decir: no somos la región de una patria común, sino la patria única de un Estado compuesto. Al hacerlo, no llevaban a término algo que estuviera implícito en lo anterior, como si lo que ellos hicieran fuera no más que acabar de despertar a la nación, ni miraban conmiserativamente hacia aquellos que habían compartido el amor a dos patrias y, tras dirigirles una educada reverencia, renegar de ellos y establecer un nuevo origen. Sin duda, ésta es siempre una opción posible; más aún, es la opción habitual en nuevas generaciones que irrumpen con fuerza en la escena pública y se toman por el comienzo de la historia: liquidar a los mayores para establecer el origen, en este caso de la nación. Pero en Cataluña, la nueva generación, la nacida en torno a 1870, optó por aprender de sus mayores y acarrear de todos ellos los materiales precisos, para romper su discurso patriótico en su supuesto central. Sin necesidad de deslizar el análisis por la fácil pendiente del finalismo, fue Enric Prat de la Riba, como vio Jaume Bofill i Matas en el homenaje que se le tributó en 1910, quien coordinó y resumió los esfuerzos de la generación anterior y de los coetáneos. Las dispares herencias de Almirall, de Torras i Bages, de Duran i Bas, de

Mañé i Flaquer fueron «aquilatadas y organizadas por él» asimilando de cada uno de ellos lo que podía interesar a su propia obra[195]. Pero al proceder así, las liquidaba en lo que tenían de singular; eso fue, en efecto, lo que se dispusieron a realizar los jóvenes intelectuales catalanes, cercanos por edad y por experiencias políticas, como por su horror a la masa y su crítica al parlamentarismo, a la generación del 98, pero distanciados de ellos por la mirada que proyectaron sobre la patria y por lo que con ella decidieron construir.

Nación en busca de Estado

El más destacado de un plantel de profesionales muy distinguidos, Enric Prat de la Riba, se confesaba inclinado por ocultas y misteriosas afinidades hacia aquel escritor insigne que había sido Joseph de Maistre. Pero lo misterioso y oculto él mismo se encarga de aclararlo: De Maistre, al contarse entre los iniciadores del gran renacimiento bajomedieval, fue un precursor: el descrédito de la Revolución francesa, del racionalismo apriorista, la rehabilitación de la historia medieval, la tendencia a la vida corporativa, a la familia *souche*, al antiguo régimen representativo, la exaltación de la costumbre en detrimento de la ley, la ruina de las grandes nacionalidades y el pujante levantamiento de las nacionalidades verdaderas, las naturales o étnicas, la renovación de la filosofía escolástica, todo esto y su explícito rechazo al principio de «cada ciudadano un voto» convierten la crítica del sufragio universal y del Parlamento en algo más, y diferente, que una mera crítica al sistema político vigente. Prat de la Riba proclamó en la última década del siglo XIX la bancarrota del parlamentarismo; no sólo por sus vicios históricos, sino porque al tratar igual a los desiguales, liquidaba la aristocracia de los mejores e implantaba el reinado de las

medianías. No muy lejos en el tiempo, Torras i Bages había rechazado también el parlamentarismo porque amenazaba, junto al cosmopolitismo revolucionario, la «invariable sustancia nacional»[196].

Desde noviembre de 1890, Prat de la Riba, tan deudor de De Maistre como de Maurras, identificó Cataluña como «nuestra única patria», y alzó la voz para aclamar «las nacionalidades naturales e históricas». Eso era Cataluña: la patria de los catalanes, una nacionalidad simultáneamente natural e histórica. Ahí radicaba, además, toda la diferencia entre patria y Estado: en que la primera era una comunidad histórica, natural, necesaria, mientras que el segundo no era sino una entidad política, artificial y voluntaria. Por supuesto, carecía de sentido hablar de patria grande y patria pequeña: patria no hay más que una, y lo que se llama patria grande es sencillamente un Estado compuesto de varias agrupaciones que, ellas sí, tienen la condición de verdaderas patrias. Dicho esto, es claro que España no es la patria, ni chica ni grande, de los catalanes; es simplemente su Estado, pues la patria es «la comunidad de gentes que hablan una misma lengua, tienen una historia común y viven hermanados por un mismo espíritu que sella con algo original y característico todas las manifestaciones de su vida». De la lengua, es evidente que el catalán goza de todos los requisitos para definirse como tal: más antigua que el castellano, no puede considerarse su corrupción, pues ya había alcanzado todo su esplendor cuando el castellano apenas comenzaba a dar señales de vida; más dulce que ésta, la precede también en jerarquía: es la primera lengua neolatina. De la legislación, su derecho civil es propio, no derivado, con la autoridad atribuida a la costumbre. En fin, por lo que respecta a lo que constituye el ser de la patria, es evidente que el espíritu catalán lo sella todo, desde el tipo de santos propios de la nación catalana, más activos, menos dados a la mística, hasta el genio

mercantil y el temperamento abierto, liberal y tradicionalista a la vez[197].

La afirmación de la identidad nacional frente al Estado abría la puerta a la identificación del Estado como enemigo de la nación. En efecto, si los elementos constitutivos de la nación —hasta ahora: lengua, leyes, espíritu— se encuentran viciados, si la lengua atraviesa peligro de extinción, si las leyes son impuestas desde fuera, si el espíritu o su manifestación como carácter nacional se ha desnaturalizado, y si, por otra parte, la nación es la instancia natural, histórica y necesaria, la causa de su menesterosa situación sólo puede radicar en un elemento ajeno, impuesto a la nación, que actúa sobre ella desnaturalizándola y, por tanto, desviándola de su historia. Nada nuevo, tampoco: éste era el tema central de los grandes relatos liberal y católico sobre el desvío de la nación española causado por un agente exterior. «Este elemento enemigo de Cataluña que desnaturaliza su carácter es el Estado español», escribe Prat de la Riba, con la contundencia de quien acaba de realizar un gran descubrimiento. Cataluña tiene hoy su carácter desnaturalizado no por una debilidad de la raza, tampoco por la extendida degeneración que afectaba a Francia, a España, naciones atacadas desde dentro por el virus de la descomposición, sino por haberse encontrado Cataluña desde hace siglos «en una atmósfera contraria a su manera de ser»: es la atmósfera, no el ser, lo que está corrompido. Los jóvenes intelectuales catalanes resolvían, pues, la extendida angustia por la degeneración del ser de la raza y la pérdida de la nación con un recurso que permitía mirar a la historia, buscar el punto en el que todo comenzó a fastidiarse por una injerencia extraña al ser nacional, para decidir finalmente que el momento anterior fue el más glorioso de la nación y proyectar hacia adelante una alternativa a la historia desviada de su curso natural.

La misma lógica del relato exigía cargar las tintas: cuanto más desalmado y criminal apareciera el Estado español desde sus orígenes, más tiránica su imposición sobre Cataluña, más agravios habría sufrido Cataluña en casi todos los hechos de su historia desde la llegada de la dinastía castellana, más cargadas de razón y de esperanza lucirían sus reivindicaciones. Y efectivamente, en su misma constitución el Estado español de Fernando e Isabel era reo de horrendos crímenes y de la corrupción más espantosa. Castilla, que se encontraba en una situación de anarquía y de corrupción, logró hacerse con la Corona, arrastrando a su propia decadencia a la corona catalano-aragonesa, que continuaba su expansión por el Mediterráneo, con su comercio floreciente, su poderío naval, su astuta diplomacia. Toda la grandeza que pueda rastrearse en la historia de España procede de la corona de Aragón. Pero la historia descarriló en algún momento y «gobernó Castilla», un dato difícil de entender si se recuerda la situación en que se encontraba frente al esplendor catalano-aragonés. En todo caso, a partir de ahí se echaron los fundamentos de la decadencia de España, de la que Prat ofrece una ingeniosa variante explicativa: «eliminando sistemáticamente del gobierno a los que no pertenecían a la nacionalidad castellana, mejor dicho, a la corona de Castilla, convirtiendo la Inquisición en instrumento de dominación política, dando el primer paso en la senda del uniformismo y del absolutismo, y organizando un régimen colonial que indefectiblemente había de acabar con toda suerte de colonias»[198].

Después de quedarse con todo el Estado español, los castellanos lo gobernaron tan malamente como fue posible; se diría que gobernaron mal a conciencia. Ni que decir tiene que de ese mal gobierno la más perjudicada fue Cataluña, donde la dinastía castellana se entronizó violando las sagradas costumbres. A Fernando se le presenta entrando como en territorio ajeno en la confederación

catalano-aragonesa con personajes y tropas castellanas, dando tormento y muerte traidora al último príncipe de la casa real catalana, Jaume de Urgell, y trato indigno a su esposa, como será el caso en Castilla, cuando entre Carlos con sus flamencos y dé muerte a Padilla y a la valerosa María. Cataluña, que había tenido su más alto grado de esplendor en la Edad Media, y que por su temperamento, verdaderamente liberal, no podía ligar con el absolutismo de los reyes, ayudó a Castilla a establecer su dominación. Y aunque nadie hubiera investigado por entonces qué cosa significaba la castellanización del poder imperial, Prat de la Riba desconoce las resistencias castellanas a la participación activa en el imperio y da por supuesta la absorción del Estado imperial por Castilla, para identificarla luego con el absolutismo y con el agente activo de la decadencia de Cataluña, puesto que se dirigió a decapitar moralmente a la patria y a sus clases superiores. Para completar el cuadro, aunque los recursos para la expedición de Colón los facilitara la corona de Aragón, la única recompensa obtenida consistió en privar a los catalanes y a toda la corona de Aragón del comercio con América. Un trato que encontrará su culminación en tiempos de Felipe, con Cataluña sucumbiendo gloriosamente ante el peso de Francia y España reunidas[199].

Esta reconstrucción de las relaciones entre la nación catalana y el castellanizado Estado español conduce a una reivindicación en la que resuena el eco de la doctrina Monroe: Cataluña para los catalanes. Lo cual significa que Cataluña habrá de ser gobernada por catalanes, que su derecho debe ser el derecho catalán, y que en todos los actos públicos y privados la lengua utilizada será la catalana. Un programa máximo, al estilo en que era habitual por la época entre los socialistas, que se acompaña de lo que podría denominarse un programa mínimo, para lo inmediato: modificar la relación del Estado español con sus

regiones o con sus otros Estados de manera que se distingan las atribuciones del poder central o federal del poder regional o de lo que Prat de la Riba denomina el poder nacional catalán. Al Estado central o federal le correspondería la gestión de los intereses comunes a todas las regiones, como ejército, aduanas o ferrocarriles generales. Al poder nacional catalán todo lo demás, muy especialmente la posibilidad de convocar Cortes catalanas por medio del sufragio universal de los cabezas de familia, por gremios y por profesiones, a fin de acabar con el parlamentarismo que entrega el gobierno a los charlatanes de oficio. La sociedad bien ordenada es una sociedad corporativa. Y por lo que se refiere a la administración, la descentralización o la autonomía será la norma. En conjunto, el sistema actual será sustituido por lo que Prat de la Riba llama todavía regionalismo: un proyecto elaborado a conciencia para que en él puedan encontrarse desde los positivistas más exagerados hasta los más fervorosos católicos.

Que la elaboración doctrinal y el programa político al que Prat de la Riba y sus amigos llegaron en 1894 se denominara todavía regionalismo no debe llamar a engaño. Conscientes, sin duda, de la imposibilidad de proponer públicamente un proyecto de independencia de la nación catalana —defendido, sin embargo, por Maragall en el artículo que no llegó a publicar—, los jóvenes nacionalistas habían sentado ya a mediados de la década de los noventa todos los elementos, de los que no habría más que tirar hasta llegar a la conclusión final. De momento, ellos no dieron ese paso, convencidos como estaban de que no tendrían, si así lo planteaban, seguidores. Antes de darlo era preciso realizar un duro trabajo de nacionalizar la nación, más concretamente de catalanizar Cataluña. Y para eso era preciso, una vez establecida la doctrina, conquistar un poder cultural sobre el que asentar un sólido poder político. Éstos no eran intelectuales que, una vez formulada

la protesta, firmado el manifiesto, presentada la reivindicación, se encogen de hombros ante lo que pueda pasar, se meten en la redacción de un periódico que no les pertenece, y se disponen a matar el rato; intelectuales incapaces de cualquier forma de acción colectiva a través de cauces institucionales. El nacionalista es otro tipo de intelectual: un intelectual que formula un proyecto, que se agrupa para desarrollarlo y que, dada la naturaleza de su trabajo, se propone controlar todos aquellos ámbitos de sociabilidad desde los que extender su programa. Y así como la doctrina quedó formulada en muy breve lapso de tiempo, el camino hacia el control de las instituciones no tardarían tampoco nada en recorrerlo: la creación del Centre Escolar y su rápido control les había enseñado lo que tenían que hacer.

Lo hicieron sin tardar. 1890 fue, como recordará Rafael Olivar Bertrand, el año de la primera presidencia de Prat de la Riba, la del Centre Escolar Catalanista[200]. «Primera» quiere decir que luego vendrían otras: a partir de esa fecha la condición natural de Prat de la Riba consistió en ser presidente de algo, o secretario, en este caso como situación interina hasta llegar a la presidencia. Lo será, secretario, de la Unió Catalanista, impulsada desde 1899 por Narcís Verdaguer i Callis como un «verdadero partido político moderno, con un considerable grado de centralización», pero creada finalmente como una especie de federación de sociedades catalanistas y, por tanto, sin posibilidad de afiliación individual directa en 1891 bajo la presidencia de Domènech i Montaner. Prat de la Riba convocará la primera asamblea general, celebrada en Manresa a finales de marzo de 1892, de la que saldrán las bases de una constitución regional catalana. Poco después, culminados los estudios universitarios, Prat está ya listo para entrar con su grupo en la redacción de *La Renaixensa:* se acabó el buscar refugio, con sus amigos Puig i Cadafalch, Duran i Ventosa, Pere Muntanyola, en periódicos locales,

como *Les quatre barres,* de Villafranca del Penedès, primero que se tituló nacionalista. No creía, recuerda Cambó, que en los años 1895 y 1896 hubiera sonado «la hora de iniciar la batalla en el campo del sufragio universal». Mejor apoderarse de las juntas y presidencias de las sociedades más prestigiosas de Barcelona. Una de ellas, sigue Cambó, despertaba especialmente su codicia: la Sociedad Económica de Amigos del País, que elegía un senador. Pensado y ejecutado: fueron ingresando socios, y en 1899 la fruta estaba madura: el baluarte más sólido del caciquismo cae en manos de los catalanistas. Cuatro años antes, en 1895, había comenzado la campaña de control de las sociedades con la catalanización del Ateneu, al que llegarán de nuevo amparados por los mayores: Guimerà en la presidencia, Maragall en la secretaría, con el apoyo de los jóvenes Ildefons Sunyol y Jaume Carner. Al año siguiente, la candidatura será la de Almirall para la presidencia con Prat de secretario. Un año más y los jóvenes se habrán hecho dueños por completo del Ateneu. Y allí, en su presidencia, Prat de la Riba pronunciará en febrero de 1897 una conferencia que significa otra vuelta de tuerca en aquel «gran movimiento que comenzó creando una literatura, que hoy ya no tiene que dar vida a un arte que crece y arraiga por todas partes» y que debe ya buscar la elaboración de una política catalana[201]. Ésta es ahora ciertamente la cuestión: pasar de la cultura, renacida ya y pujante, a la política, todavía por conquistar.

Es ésta una dimensión de la presencia intelectual en la esfera pública ausente en sus coetáneos del 98, antipolíticos confesos, que tenían la política por el más bajo de los menesteres a los que podía dedicarse el ser humano. En los jóvenes catalanes puede encontrarse idéntico rechazo a la política parlamentaria, la misma crítica radical del sistema de partidos de la Restauración. Como todos, tampoco ellos quieren saber nada de la política al uso, y hasta rivalizan por mostrarse, de Verdaguer i Callis a Prat

de la Riba, antiparlamentarios sin más. Pero sería erróneo deducir de ahí que vivan de espaldas a la política o que cultiven una actitud antipolítica, interesados sólo en el control de instituciones culturales. Al contrario, una vez establecido el axioma romántico que habla de un alma común, de la unidad de sistema, de la cultura y de la civilización, y demostrado con investigaciones positivas el hecho de que todo lo que las sociedades son, viven y sienten, piensan y obran, es sólo el reflejo de aquellas asociaciones naturales, necesarias, a las que llamamos nación, no había motivo alguno para establecer la excepción cuando se trata del Estado o de la política. Como había demostrado una pléyade de geógrafos, historiadores, exploradores y sociólogos, no es posible entender los hechos sociales si no se postula un alma social. Por tanto, el arte, la ciencia, las costumbres, el derecho, todo en fin lo que constituye la sociedad, procede de la misma raíz: la nacionalidad, entendida como espíritu o conciencia del pueblo. De ahí vendrá también, de esa misma roca, el conjunto de determinaciones de la voluntad colectiva que forman la conducta política, la vida del Estado. Las nacionalidades, dice Prat, «tienden a tener un Estado». Sólo hace falta para iniciar la empresa que despierten a la conciencia de lo que son. Cuando una nacionalidad despierta, produce Estado[202].

DE LA HEGEMONÍA CULTURAL AL PODER POLÍTICO

Cuando a una nacionalidad se le despierta la conciencia de lo que es, trabaja por producir un Estado, que es la expresión de su voluntad política, el instrumento de la realización de una política propia, insiste Prat de la Riba una y otra vez. Despertar la conciencia significa hacer patria, lo cual, como sabían muy bien sus oyentes, consistía en hacer arte, historia, ciencia. Es propio del intelectual

nacionalista entender la creación artística, la producción científica o la investigación histórica con un carácter instrumental[203], como actividades dirigidas a la producción de una obra destinada a un fin superior, que las llena de sentido: el de hacer patria. En eso consiste el despertar de la conciencia nacional: en crear una literatura, una arquitectura, una música nacionalistas; en inventar unas tradiciones: salir de excursión «era hacer catalanismo», de la misma manera que cantar en coro y cerrar los conciertos con un canto nacional, un himno patriótico, «alma de un pueblo [...] que sueña a la vez con su pasado, con su presente y con su porvenir»; o bailar la sardana, pronto convertida en «primer referente del catalanismo»[204]. Ellos son, en el sentido que la palabra adquirirá muchos años después, intelectuales comprometidos, no ya porque se incorporen a sociedades culturales y a partidos políticos, sino porque su obra misma, en su contenido y en su función, se dirige al fin de crear nación: hay ahora un arte nacionalista de la misma manera que habrá andando el tiempo un arte proletario.

Por eso, una vez despierta la nación —como una vez consciente la clase obrera—, hay que pasar a otra cosa, hay que seguir alimentando ese gran movimiento iniciado en la cultura y destinado a culminar en el Estado. Es más, hacer cultura catalana es gestar Estado catalán. Y no son otros, los políticos profesionales, los únicos investidos para tomar ahora la antorcha y continuar el trabajo. Son los mismos intelectuales, los artistas, historiadores, geógrafos, sociólogos, juristas, que han despertado a la nación devolviéndole la conciencia, los que deben seguir en la brecha hasta culminar la obra, hasta llevar a su término el movimiento. En realidad, cultura y política no son acciones diferentes, no son parcelas en que los nacionalistas hayan dividido el trabajo, uno investigando por ejemplo el románico catalán, otro destilando un conjunto de leyes a partir del espíritu del pueblo, aquel otro haciendo el Estado

catalán. Aquí no se ha producido todavía la profesionalización de la política y la retirada del intelectual al campo literario, a la mera creación artística o profesional. El Estado es la emanación suprema del espíritu nacional; es la culminación de la cultura de la nación: una profunda unidad funde así la actividad estrictamente intelectual con la acción política. «Avui no ens adonem prou encara, però temps a venir, los que facin la història del período en què som, veuran clar, claríssim, que fent art i fent història i fent ciència fèiem los catalans d'avui alguna cosa més, fèiem patria, treballàvem en la gestaciò de l'Estat Català»[205]: imposible decirlo mejor, más claro: haciendo arte, historia, ciencia, los catalanes hacen patria; pero como todo es uno y lo mismo, como el espíritu del pueblo es el espíritu de Dios, hacer patria es trabajar en la gestación del Estado. Por tanto, en la tarea de hacer patria, que es engendrar Estado, la escisión entre intelectuales y políticos, resultado de la profesionalización de la política que acompaña a la irrupción de la masa, carece de sentido; todos trabajan por la misma cosa, con el mismo fin: crear un Estado como emanación del alma de una nación.

No interesa tanto, en este contexto, de qué Estado se trate como de aprovechar cualquier circunstancia para hacer Estado. De lo primero, Prat de la Riba es bien conocido por el pragmatismo de sus propuestas; un pragmatismo que tiene que ver, por una parte, con la exigencia de consolidar un ámbito institucional en el que puedan confluir diferentes corrientes —del regionalismo a la independencia, pasando por el federalismo o la autonomía—, y por otra con la necesidad de no perder apoyos sociales para iniciativas estrictamente políticas. La exigencia de Estado se sitúa en esa precisa coyuntura por encima de la disparidad de proyectos de Estado. A Prat de la Riba y a sus amigos les importa sobre todo establecer el axioma de que una nacionalidad nunca podrá ser completa si no dispone de un Estado inspirado en su espíritu, que

traduzca su carácter y que lleve al concierto de los pueblos la orientación especial de su política. Esto es lo que importa: que si una nacionalidad no tiene un Estado propio es una nacionalidad dominada, sujeta al Estado de otra nacionalidad. De ese principio, los partidarios de la secesión e independencia podrían derivar una política encaminada a crear un nuevo Estado que disolviera a toda prisa los vínculos con esa cosa muerta que era España, como escribió Maragall en su artículo no publicado. Pero Prat no saca todavía esa consecuencia. Tal vez en otro tiempo, cuando a toda nacionalidad correspondía un Estado o vivía bajo la sujeción de un Estado ajeno, no había otra alternativa; pero ahora el progreso ha introducido el Estado federal: cada Estado vive con completa autonomía interna asociado a otros Estados que forman una federación de Estados o un Estado federal. Ésa podría ser una fórmula y ése el contenido de una lucha: constituir un Estado catalán asociado a los demás Estados nacionales de la tierra ibérica. El resultado sería, a la postre, idéntico al que podría obtenerse tras una incierta y dura lucha por la independencia: dar a la nación catalana el Estado que le falta[206].

¿Prat, entonces, federalista? No necesariamente. Ésa es, desde luego, una dirección en la que podría orientarse la lucha, como también podría dirigirse a la independencia; pero la lucha misma, sus oportunidades, era por el momento más importante que la forma final. Lo interesante era actuar políticamente en la dirección de obtener aquella «completa autonomía interna» característica del Estado. Mientras el Estado no fuera una realidad, todo debería dirigirse hacia esa meta: el uso de la lengua, la exigencia de un derecho propio, la ocupación de todas las plazas de funcionario, la producción de literatura, teatro, poesía en lengua catalana, el control de todas las entidades culturales, la extensión de sociedades recreativas catalanistas; todo, en fin, lo que afecta a la administración

pública y a la vida social, cultural, debía catalanizarse. Era preciso nacionalizar Cataluña catalanizándola, lo que implicaba descastellanizarla: reducir el uso del castellano, prescindir de la lectura de periódicos de fuera, romper vínculos con Madrid, multiplicarlos con París.

Obtenido rápidamente el éxito en todo lo que se refería a la empresa de catalanización, devuelto el catalán a la posición de idioma público, logrado el propósito de convertir Barcelona en lo que Vicente Cacho ha llamado capital autónoma de cultura, quedaba romper los vínculos políticos con Madrid. En el empeño, la crisis del 98, no tanto por lo que tuvo de crisis política sino por lo que arrastró de crisis de identidad nacional española, llegó como regalo caído del cielo. Todos los malos augurios sobre el porvenir de la nación española parecían a punto de cumplirse: España aparecía ya envuelta en el frío sudario, y, si no rompía amarras con la muerta, Cataluña podía despeñarse por el mismo precipicio. El cumplimiento de esos malos augurios ratificaba la oportunidad y extremaba el tono de lo que hasta entonces venían diciendo los intelectuales catalanistas: que el pensamiento catalán, previsor, positivo y realista, no podía estar más lejos del castellano, culmen de la imprevisión, fantasioso y charlatanesco; que los castellanos eran un pueblo en el que el carácter semita, por la inoculación de sangre árabe y africana, se manifestaba en todas las expresiones de su ser, su pensar y su sentir; que una raza de esas características, con un pensamiento como ése, no podía redundar más que en un gobierno despilfarrador, en el que nadie podría encontrar más realidad que la apariencia, sin ningún interés público que lo guiara, y cuyo Ejército no es que se comportara, sino que era un ejército de ocupación. En efecto, la explosiva mezcla de españolismo y antiseparatismo cubano de los primeros momentos de 1898 dejó paso, como ha escrito Josep M. Fradera, a un «antiespañolismo beligerante y a una crítica inmisericorde

de la incapacidad militar y diplomática del Estado español»[207].

De todo lo cual no era difícil deducir que los castellanos carecían de posibilidad alguna de regeneración, y que los catalanes debían actuar en política como tales, unidos, ya fuera porque tal sería el único camino para echar a andar hacia la autonomía, ya porque si los catalanes no incidían en la política de Madrid, la regeneración de España sería imposible. Autonomía catalana era así equivalente, en estos años de fin de siglo, a regeneración de España. O lo que es igual: España no podría regenerarse si no reformaba su Estado de manera que nacionalidades como la catalana conquistaran en él una posición, muy elásticamente definida, de autonomía. En este momento, cuando parecía que la nueva situación conservadora en Madrid dejaba un resquicio a la recepción de las aspiraciones catalanas, Prat de la Riba escribió unas notas para el general Polavieja en las que aparecía la autonomía como un elemento de una constitución corporativa del Estado, con el sufragio reservado a los miembros de algún gremio municipal, que elegirían para la administración del municipio tres representantes como otros tantos grupos de profesionales, propietarios e industriales y comerciantes, y con unas Cortes generales formadas por representantes de las regiones designados por Dietas regionales, sin control alguno sobre un poder ejecutivo que estaría representado en las regiones por virreyes o gobernadores generales[208].

La similitud de estas notas con el contenido del mensaje enviado por la Comisión Catalana a la Reina regente, firmado por los presidentes de la Sociedad Económica Barcelonesa de Amigos del País, de Fomento del Trabajo Nacional, Instituto Agrario Catalán de San Isidro, Ateneo de Barcelona y Liga de Defensa Industrial y del Comercio —Bartomeu Robert, Joan Pallarés i Pla, Carles de Camps, Lluís Domènech i Montaner y Sebastián Torres—, es muy

elocuente. Los industriales y profesionales también pedían reformas sustanciales, también atribuían a vicios originarios de la raza, a la pobreza de su cultura y a su escasa afición al trabajo la enfermedad que desde tiempos remotos venía minando a su patria; también consideraban al país sugestionado por la oratoria y a su Administración caída en una inconcebible deficiencia y en punible abandono, y también consideraban que el sistema parlamentario, para el que reservaban sin embargo el elogio de una hermosa concepción teórica, no funcionaba en España. Por tanto, el sistema parlamentario vigente debía ser sustituido por un sistema representativo por clases, a la vez que se procedía a una amplia descentralización administrativa regional. Por supuesto, como en Prat de la Riba, las medidas urgentes consistirían, primero, en elegir directa o indirectamente, por gremios, clases y corporaciones, a los ayuntamientos, las diputaciones y el senado; segundo, en dividir el territorio español en grandes regiones, de delimitación natural por su raza, idioma o historia, concediendo a cada una amplia descentralización administrativa; y, tercero, en reducir el poder central únicamente a las funciones que demandaba la actual e indestructible unidad política de España para mantener la conexión interna y las relaciones internacionales[209].

De manera que a finales de 1898 estaban dados ya todos los supuestos que permiten entender la «irrupción del catalanismo en la política española»[210]. Existe una institución que reúne en su seno a numerosas sociedades culturales y sociales de la vida catalana; existe un cuerpo de doctrina,o mejor, un gran relato, elaborado por una generación de jóvenes intelectuales que ha sabido condensar y sintetizar en unos cuantos puntos sustanciales una visión de la historia, un diagnóstico del presente y un proyecto de futuro; existe un acuerdo básico, casi una identidad, entre esa doctrina sintética y las reivindicaciones

de la burguesía industrial y mercantil expresada en memoriales de sus organizaciones más representativas; existe ya consolidada una práctica de ocupar presidencias y juntas directivas de entidades sociales y culturales; existe la convicción de que todo lo español identificado como castellano debe ser erradicado de la nación catalana, especialmente el sistema político, infectado de corrupción y caciquismo. Y sobre todo, los intelectuales catalanes han establecido con su ciudad una relación muy diferente a la que había definido a la coetánea gente del 98 con la ciudad pobretona rodeada de un campo árido que era Madrid. Quizá ahí radique una diferencia sustancial entre la actitud respecto a la nación de los intelectuales madrileños, o que en Madrid vivían, y los catalanes, orgullosos de Barcelona, integrados poco a poco en la respetabilidad de la vida burguesa, como habría sido el caso de Joan Maragall, y felices de salir a una tierra «dura, pero agradecida», un campo menos inhóspito que el de Castilla, o de pasar en Sitges la noche en vela para contemplar la salida del sol sobre las tranquilas aguas del Mediterráneo. La consigna puede ser la misma: «adentro»; pero el motivo y el resultado son bien diferentes: «adentro», en Maragall, debe entenderse por «adelante», mientras que pronunciado en Salamanca, «adentro» tiene todos los ingredientes de «atrás»[211]. Rubén Darío, atento y penetrante observador de la escena cultural madrileña y barcelonesa de fin de siglo, percibió la diferencia de clima cuando descubrió en Madrid una «exhalación de organismo descompuesto» y en Barcelona «una individualidad que pugna por desasirse del organismo a que pertenece, por creerse sangre y elemento distinto en ese organismo […]». Sangre viva, desde luego, que permitió que en Cataluña tomara conciencia otra solución: «Pensamos que nuestra salvación era cosa tan propia y nuestra que a ninguno más que a nosotros la podíamos confiar», dirá Cambó. El Modernismo y el *Noucentisme* tendrán algo que ver con esa diferente

posición moral del intelectual en su ciudad y en su nación, si muerta, como era creencia común en Madrid, o por despertar, como era expectativa por entonces generalizada entre la intelectualidad barcelonesa, convencida de que el renacimiento de Cataluña exigía romper la cuerda que la ataba con España, la muerta, de manera que su trabajo dejara de alimentar a los hermanos holgazanes de otras regiones[212].

Todo estaba dispuesto, pues, para irrumpir en la política. Sólo quedaba que el gobierno Silvela/Polavieja entrara en barrena y que fuera preciso convocar elecciones generales para que esta mezcla única diera todos sus frutos. La ocasión se presentó muy pronto, en las primeras elecciones generales del siglo XX. Quemada la última posibilidad de un conservadurismo dinástico catalán en las personas del general Polavieja y de Duran i Bas, la alternativa venía dada por aquella confluencia de pensamiento e intereses entre intelectuales y burgueses gestada en multitud de organizaciones a las que únicamente faltaba constituirse en partido con objeto de incorporarse desde fuera del sistema del turno a la política convencional, o sea, a la que exige acudir ante los electores para obtener su representación. Si se recuerda el proyecto de Costa y se compara con lo que durante esos mismos años ocurre en Cataluña, saltará a la vista la diferencia sustancial. También Costa soñaba con un nuevo partido que representara los intereses de la nación —una Unión Nacional—, integrado por las clases intelectuales y las clases industriosas: la llamada a las clases intelectuales revistió todo el carácter de la urgencia requerida por el caso. Pero, dejando de lado que los intelectuales se mostraron reservones y finalmente no acudieron, la Unión preconizada por Costa no pasó nunca de ser un proyecto de regeneración desde arriba: una vez constituida, debía acudir ante la regente, ofrecerse, aceptar el encargo de formar gobierno y comenzar a gobernar por

decreto. Costa, como en general los intelectuales del 98, no esperaba nada del pueblo, decaído, degenerado, sino que alguien le educase y le alimentase: una vez la cabeza llena y el estómago satisfecho sería hora de hablar de voto y de elecciones. En Cataluña, sin embargo, o más exactamente en Barcelona, las cosas se veían de otro modo. Ante todo, a los intelectuales no era preciso llamarlos; estaban allí, ocupando el centro de la escena pública, haciendo patria no sólo de palabra, sino también de obra: llenando de contenido organizaciones culturales, investigando el pasado, construyendo edificios, todo lo cual mostraba la buena salud por la que atravesaba el espíritu nacional. Además, esos intelectuales, que eran abogados, médicos, arquitectos, profesores, habían establecido fuertes vínculos con empresarios de la industria y del comercio: la confluencia de intereses estaba ya garantizada. En tercer lugar, esos intelectuales podían presumir de una continuidad de esfuerzos en el tiempo, de una progresión cuyo sentido se volvía más claro a medida que avanzaban: ellos eran los mismos, guiados por el mismo empeño, que habían constituido la Unió Catalanista, que habían formulado los Acuerdos de Manresa y de la Asamblea de Reus; sin duda, entonces no decían lo que ahora, pero tampoco lo contrario, de manera que podían afirmar que no habían cambiado de doctrina, que no habían oscilado entre un regionalismo insuficiente y un separatismo emboscado, sino que de siempre habían propugnado para Cataluña una federación, y que habían creído «y creemos todavía que esta federación había de ser la federación de los pueblos de España, porque con España nos ligan hoy grandes intereses mercantiles e industriales, esto es, la actual prosperidad económica de Cataluña». Cataluña no era separatista, pero tampoco españolista; ella quería ser ella misma y nada más, con España si los gobernantes se avenían a su deseo de ser, sin España si se empeñaban en agarrotarla. Ellos lo tuvieron claro desde el principio: partiendo del hecho

básico de la nacionalidad catalana como individualidad social plena y perfecta, con derecho a darse un Estado sin que de esa reivindicación se hubiera derivado nunca el proyecto de destruir el Estado español, todo dependería de lo que la misma España, o sea el Gobierno de Madrid, hiciera[213]. En fin, estos intelectuales, aunque tan antiparlamentarios o tan antisistema como los españoles, no lo eran por una desconfianza radical en el pueblo catalán, al que consideraban depositario de todas las virtudes con tal de que alguien se pusiera a rascar la costra castellana hasta que se agrietara y saltara, porque si así se hiciera, y mucho se había andado ya en esa dirección, saldría «intacta, inmaculada la piedra indestructible de la raza»[214].

Hoy conocemos perfectamente la lista de elementos simbólicos y materiales que debe presentar una nación digna de este nombre, ha escrito Anne-Marie Thiesse en un estudio sobre creación de identidades nacionales: una serie de héroes que sean paradigma de virtudes nacionales, una lengua, monumentos culturales, un folclore, altos lugares y un paisaje típico, y una flor, añadiría Maragall; una mentalidad particular, representaciones oficiales, himno, bandera; identificaciones pintorescas, vestido, especialidades culinarias, animal emblemático. Lo que Thiesse llama sistema IKEA de construcción de identidades nacionales, que permite montajes diferentes a partir de las mismas categorías elementales, pertenece al dominio público mundial. La nación nace de un postulado y de una invención, pero no vive más que por la adhesión colectiva a esa ficción. Ahí radica precisamente el problema, puesto que las tentativas abortadas son legión. Para alcanzar el éxito es preciso un proselitismo sostenido que enseña a los individuos lo que son, les señala cómo deben conformarse a ello y les incita a propagar a su vez este saber colectivo. El sentimiento nacional no es espontáneo más que cuando ya ha sido perfectamente interiorizado; antes hace falta

haberlo enseñado[215]. Nada prueba mejor la pertinencia de estas consideraciones que el despertar de la nación catalana. Los intelectuales catalanistas eran plenamente conscientes de la necesidad de esa pedagogía, y habían observado lo ocurrido en otras naciones que, con la invasión napoleónica, con el Romanticismo o con la lucha por el Estado propio, habían despertado de seculares letargos durante el siglo XIX. Pero supieron también que la pedagogía no era suficiente si carecía de soporte institucional; que era preciso culminar la conquista de la hegemonía cultural con la ocupación de todas las parcelas posibles de poder político.

Y en este punto la presencia de Francesc Cambó, que lo reunía todo en su persona, distinción intelectual y capacidad política, fue decisiva. Como Prat unos años antes, Cambó se hizo notar por vez primera en el discurso presidencial de inauguración del curso 1895-1896 del Centre Escolar Catalanista. Como Prat, también Cambó se dirigió emocionado a su auditorio para confesar en público su amor a la patria, aunque no a la patria libre y poderosa de otros tiempos, sino a la esclava y malherida que llama a sus hijos para que rompan las cadenas con las que está aprisionada. El gran relato lleva ya unos años en marcha, y a Cambó no le cuesta nada zambullirse en su corriente: esclava, malherida y todo, la patria ya se ha despertado del desmayo que tantos años ha durado. La buena nueva se extiende, y el elemento escolar también ha dejado oír su voz, el fuego del amor patrio ha estallado en su corazón, y entre las burlas de unos y la indiferencia de otros se ha unido para despertarla del todo. Ya está despierta, ya puede romper las cadenas; ante todo, la del centralismo, que no procede de la Ilustración, menos aún de la Revolución francesa, sino de Carlos I y del empuje que le dieron los siguientes Austrias, rematado por los primeros Borbones, y agravado por sistemas parlamentarios que no

dejan nada vivo entre el individuo y el Estado o, más exactamente, que lo corrompen todo: familia, municipio, diputaciones. Y de ninguna manera puede confundirse la resistencia de los catalanes contra el invasor francés con una lucha por el Estado español. Fue por el contrario una lucha «por la patria, por la localidad, por la familia», lo que pone de manifiesto la superioridad del «espíritu particularista contra la unificación». El regionalismo no es sólo el único medio de purificar las costumbres políticas corrompidas, sino que a consecuencia de esa regeneración que sólo él puede producir crecería «nuestra importancia en el orden internacional». Cambó tiene claro desde su primera intervención pública que los Estados confederados, como el alemán, son superiores a los Estados centralizados, como el francés: la guerra franco-prusiana es buena prueba de ello[216].

En agosto de 1899, cuando ha pasado ya un año del desastre y en Madrid gobiernan desde el mes de marzo los conservadores, se constituye el Centre Nacional Català en el que confluyen los elementos catalanistas del Ateneo con los separados de la Unió Catalanista: Cambó es vocal de una junta directiva que preside Narcís Verdaguer. Silvela no accede a las dos exigencias mínimas de los polaviejistas catalanes integrados en su gobierno: diputación única para toda Cataluña y concierto económico. El catalanismo conservador dinástico se queda sin programa, sin contenido y sin dirigentes. Duran i Bas no aguanta en el Gobierno, y Polavieja no significa nada. Entonces, los gremios inician la movilización y se convoca el «tancament de caixes». El doctor Robert, que había sido nombrado alcalde de Barcelona, y Duran i Bas dimiten, camino que ha emprendido también Polavieja al negarle Fernández Villaverde los créditos solicitados. El Gobierno, que no tenía por qué ser más hábil con los catalanes de lo que lo habían sido sus predecesores con los cubanos, encarcela a industriales y comerciantes. La movilización crece, el obispo

de Vic decreta la predicación en catalán. Todo bulle en Cataluña, conscientes sus distintas elites de hallarse en vísperas de cambios sustanciales en la vida política[217].

En esta coyuntura de pesimismo respecto a las posibilidades de pervivencia del sistema político de la Restauración, de retórica de la muerte de España, los industriales catalanes aceptaron, como ha escrito Enric Ucelay da Cal, la propuesta del «grupo de ambiciosos y jóvenes abogados surgidos del ambiente florido del catalanismo ochocentista». Estos jóvenes —Prat, Ventosa, Duran, Cambó— abandonaron la apolítica y suprapartidista Uniò Catalanista y se propusieron «hacer política». El desamparo de los industriales, dice Ucelay, fue así la oportunidad dorada para los profesionales jóvenes, aún sin clientela política, partidarios de intervenir en el juego político partiendo de una sólida plataforma[218]. En esta situación, la convocatoria a elecciones generales de abril de 1901 se presentó como la gran oportunidad de formar una candidatura exclusivamente catalana, lo cual quería decir, por una parte, al margen de los partidos dinásticos, de las redes del caciquismo tradicional, y por otra, integrada por personalidades de la vida catalana. Nada mejor que continuar, ampliando el ámbito de su acción a la lucha electoral, las iniciativas de las que ya habían sido portadores personalidades relevantes de la vida económica y social. Rusiñol, presidente de Fomento del Trabajo Nacional, Domènech i Montaner, presidente del Ateneu, Robert, recién dimitido alcalde de Barcelona y presidente de la Sociedad de Amigos del País, y Estanislao Torres, presidente de la Liga de Defensa Industrial y Comercial, pasaron a integrar una candidatura conjunta.

¿Es ésta una candidatura ciudadana contra los partidos dinásticos; es una muestra del profundo sentido antipolítico de la movilización contra el Estado que habría caracterizado a los jóvenes nacionalistas; o es tal vez un subterfugio, una ocultación, motivada por la difusión del

prejuicio antiparlamentario, de lo que verdaderamente se tramaba, que era la creación de un nuevo partido político, la Lliga Regionalista?[219]. Podría verse algo de todo esto en la candidatura de los cuatro presidentes, pero quizá pudiera entenderse también como resultado de la dirección corporativista en la que el proyecto catalanista se había formulado durante los años anteriores. Al cabo, tanto Prat de la Riba, que estará con Cambó en el origen del nuevo partido, como la Comisión Catalana que se había presentado ante la Reina y cuyos dirigentes eran los mismos que ahora formaban la candidatura a diputados, eran corporativistas convencidos, no simplemente afectados por un prejuicio antiparlamentario, sino gente que pensaba que el mejor gobierno posible era el que representara a los gremios y profesiones. No es por tanto una candidatura antipolítica ni denota una primacía de la sociedad civil frente al Estado en el sentido que esos conceptos alcanzaron en la sociedad liberal. Es una opción preliberal o prepolítica, si por política se entiende la propia del liberalismo, la que entraña la separación de lo privado y lo publico, de la sociedad civil y el Estado, de la economía y la política, de las clases sociales y el gobierno del Estado, de los intelectuales y los políticos[220].

Otra cosa es que una vez incorporados al juego político parlamentario, y con el inapelable éxito que acompañó esta irrupción del catalanismo en la política española, la transición del corporativismo al liberalismo fuera no ya fácil sino obligada. Lo mismo ocurrió también con el movimiento obrero cuando, una vez aceptado el principio de que al socialismo podría llegarse por la vía parlamentaria, la presentación de candidatos a elecciones generales les condujo a valorar de otro modo la democracia: allí donde más éxitos electorales tuvieron los partidos socialdemócratas, allí fue también donde más potencia alcanzaron las corrientes revisionistas: no es casualidad que la socialdemocracia haya surgido en Alemania. Con

todas las cautelas y distancias exigidas, en este movimiento nacionalista pasó algo semejante: la unidad de propósito, la vecindad de organización y la identidad de proyecto y de metas entre intelectuales, profesionales, empresarios, burgueses, sólo podía manifestarse políticamente en una fórmula corporativa. Así se planteó en 1901: cuatro dirigentes de entidades relacionadas con la empresa y la cultura, que no pertenecían a ningún partido político, candidatos al Congreso de los Diputados. Era una candidatura corporativa que se sometía no al sufragio corporativo, como hubiera sido el deseo de sus promotores, sino al sufragio universal, como era propio del denostado sistema liberal. Pero una vez conseguida la representación, la Lliga Regionalista no podía ser ya una mera continuación de la Uniò Catalanista o del Centre Nacional Català. Era un partido que acudía al combate electoral, que debía extender estructuras de apoyo, abrir locales, publicar un periódico, identificar sus metas, elaborar programas, nombrar candidatos, aspirar al poder. Como tal, debía incorporar progresivamente las exigencias propias de la política liberal, a la que fueron conducidos no por patriotismo, como escribió Vicente Cacho para explicar su transición del corporativismo a la democracia, sino por la misma naturaleza de las cosas, por las exigencias del sistema democrático, del hasta la misma víspera despreciado sufragio universal.

A las elecciones generales de 1901 siguieron las municipales de 1902, con un Francesc Cambó jovencísimo, famoso ya por su actuación eficaz y espectacular, ayudado por Carner, Sunyol, Puig i Cadafalch, Domènech i Montaner. Lo recuerda Josep M. Sagarra cuando evoca la visita, tres años después, de Enric Prat de la Riba, Raimon d’Abadal y mosén Antoni Maria Alcover a su casa para ofrecer a su padre la candidatura a un puesto de concejal en el Ayuntamiento, al que entró con una colección de jóvenes que enseguida comenzaron a ser importantes figuras en la

política: Duran i Ventosa, Ventosa i Calvell, Rahola i Molins, Fuster i Domingo, Rovira i Burguera[221]. En diez años se había conseguido todo; en el terreno cultural, desde luego, pero también en el terreno político: desbancar a los partidos dinásticos con candidaturas catalanistas, ocupar el Ayuntamiento, garantizar la presencia de varias generaciones.

Al extender su presencia, presentar candidatos, intervenir en competiciones electorales, la unión primigenia, catalanista, servida en la retórica común de la nación por fin despierta que busca su Estado y en la conquista de la «unidad cultural» a la que con tanto énfasis se refiere Ucelay, no podía durar más allá del tiempo requerido para la afirmación de la Lliga como tal partido. Ni la relación entre intelectuales y políticos podía ser la misma, ni unos ni otros podían aspirar a representar en una sola opción política la diversidad de intereses y posiciones de clase. De manera que lo que comenzó siendo un desafío de Cataluña al sistema de partidos de la Restauración como candidatura de presidentes de asociaciones varias, acabó evolucionando hasta configurar un sistema catalán de partidos: salvo la efímera Solidaritat Catalana, nadie podría representar políticamente a Cataluña como unidad ni cultural ni política, por la simple razón de que la nación no es en sí misma sujeto de representación en ningún sistema liberal, en el que los representados son ciudadanos: de ahí el inevitable arcaísmo cuando cada cual habla en nombre de la nación en un sistema de partidos. En el inmediato futuro, no fue ya posible mantener la ambigüedad sobre cuestiones relacionadas con el Estado, si monarquía o república, o con el vínculo entre Cataluña y España, si autonomía o independencia; tampoco sobre cuestiones relacionadas con la práctica política —si limitada exclusivamente a Cataluña o centrada en Cataluña con la finalidad de influir en la política española por medio de una presencia activa en el Parlamento y, por qué no, en el

Gobierno de España—; tampoco, en fin, sobre cuestiones relativas a la vida social, las aspiraciones obreras, la lucha de clases, el socialismo y el anarquismo.

Pero eso, de momento, no se planteaba, aunque por motivos más bien coyunturales que demoraron por unos años la inevitable diversificación de caminos. El vigor sintético de la retórica pratiana tuvo tanta fuerza, la política de los partidos dinásticos respecto a las reivindicaciones catalanas fue tan sorda, la algarada de los militares asaltando *La Veu de Catalunya* y *Cu-Cut* fue tan provocadora, la cesión del poder civil ante los militares levantiscos fue tan vergonzosa, que todavía durante unos años la solidaridad de los catalanes pudo prevalecer sobre las diferencias de partido: Cataluña agredida exigía una respuesta unitaria, excelente ocasión para que un grupo de intelectuales pudieran erigirse en representantes y portavoces políticos de una totalidad, de la nación, situados por encima de intereses de partido. En 1906, un año antes de la creación de Solidaritat Catalana, Prat de la Riba podía mirar hacia atrás como quien se sitúa en la culminación de un largo y fecundo proceso. La codificación doctrinal que significa *La nacionalitat catalana* podría entenderse como un homenaje a aquellos catalanes que, como hilo de agua al iniciarse el deshielo, murmuraban palabras extrañas: los románticos. Romántico también en este momento el mismo Prat de la Riba, «un hombre bajo, más bien lleno y carirrojo, con un bigotito vulgar y un no sé qué de rural en la manera de vestir y en su actitud», como lo recordaba Sagarra. Nada hay más romántico que contemplar cómo los viejos troncos de los árboles sienten todos los años, bajo las costras heladas por el invierno, un escalofrío: el sol prolonga los días y templa el aire. Para los pueblos, escribe Prat, el invierno no es la muerte, sino gestación de nueva vida. Así Cataluña, sumida en un largo invierno desde principios del siglo XVIII. Pero un plantel de almas escogidas

conservó siempre el recuerdo del pasado. En el corazón mismo del invierno comenzó la vida nueva: el espíritu catalán esperó oculto en las clases rurales a que volviese a germinar, a crecer, a florecer. De los cantos, pergaminos, infolios, colecciones, iba surgiendo la afirmación del ser de Cataluña. Todos tenían razón, escribe Prat; su obra por eso fue fecunda: había que saber que eran catalanes y nada más que catalanes, acabar con aquella monstruosa bifurcación iniciada tres siglos antes. Luego hubo que pasar a una segunda fase, que no fue producto del amor sino del odio: rebajaron y menospreciaron todo lo castellano, a tuertas y a derechas, sin medida. Y ahora, cuando ya el triunfo les había sonreído, se complacían en bajar la cabeza ante los videntes, los poetas, los escudriñadores de archivos e investigadores de ruinas que les dieron a ellos, sociólogos y políticos, lo único que verdaderamente necesitaban: el alma de Cataluña. A partir de ese momento, Cataluña libre podía ser cualquier cosa, uniformista, centralizadora, democrática, absolutista, católica, librepensadora, unitaria, federal, individualista, estatista, autonomista, imperialista, sin dejar de ser Cataluña. No era cuestión de buen gobierno ni de administración, de libertad ni de igualdad, de progreso ni tradición: era cuestión de Patria[222].

Culminación, pero también carácter premonitorio de este escrito. En efecto, recuperada el alma de Cataluña, o sea, una vez la nación despierta, los caminos volverían a dividirse: ni siquiera la comunión en los mismos mitos nacionalistas puede transformar en duradera la unión de un demócrata con un absolutista, un librepensador con un católico, un centralista con un autonomista. Perdurará, ciertamente, aquella convicción de que «bajo la bandera de la Lliga caben los monárquicos y los republicanos, caben todas las opiniones y creencias» por el simple hecho de que «la causa de Cataluña es una causa nacional; es la resurrección de todo un pueblo»[223]; convicción reafirmada por la agresión militar y la claudicación del

poder civil, que puso en marcha una movilización procedente de todos los ángulos del mapa político hasta confluir en la elección de un comité ejecutivo que pondría en pie una especie de coalición electoral, Solidaritat Catalana: en su comité se sentaban Josep M. Roca i Roca, republicano; Miquel Junyent, tradicionalista; Domènec Martí i Julià y Amadeu Hurtado, catalanistas independientes; Francesc Cambó, de la Lliga Regionalista. Pero su éxito fue tan contundente como efímero, si es que su disolución no estaba ya inscrita en la misma naturaleza de la nueva entidad. En todo caso, ser catalanista comenzó a no decirlo todo si no se añadía a renglón seguido un apellido. Unos tomarían el camino de la república, mientras que otros siguieron en el solar de la monarquía; unos, ante la visión del edificio de la nacionalidad catalana, despierta sí, pero en la que todo quedaba por hacer, proclamarán como consigna: «¡Endintre!»; ¡a seguir la obra de catalanizar Cataluña!; otros, bajo el señuelo de un equívoco imperialismo que Prat recibía de D’Ors, insistirán en salir afuera: «Per Catalunya y la Espanya gran»[224].

Los caminos del nacionalismo se diversificarán dando lugar a la formación de nuevos partidos, en los que la presencia de intelectuales fue decisiva; como Acció Catalana, una escisión de la Lliga lanzada en 1922, en la que junto a Antoni Rovira i Virgili y Josep Pi i Sunyer, tomarían parte los mismos jóvenes que a principios de los años diez se reunían en el Ateneu de Barcelona: Ferran Valls, Jaume Bofill, Ramon d'Abadal, Martí Esteve y «el más joven, el más vital, el más escandaloso de todos, Pere Bosch Gimpera»[225]. Pero esas escisiones no ponen en duda lo fundamental: cuando Rovira i Virgili se enfrenta también a la cuestión de la nacionalidad catalana, nada en absoluto distingue la trama de su relato de la ya codificada por sus mayores, como nada alejará muchos años después la mirada que Carles Pi i Sunyer proyecta sobre la historia de su nación. También Rovira percibe por debajo de los grandes movimientos sociales y políticos «una fuerza oscura y formidable», la fuerza de la tierra, o de la raza, o de las necesidades económicas, o de los ideales humanos. Esa fuerza concentra en ella las inmensas energías de la vida, y actúa en un sentido determinado, ineludiblemente, irresistiblemente. En pocos movimientos como en el nacionalismo, sigue Rovira, es tan visible e impetuosa la acción de esta fuerza. Por una tendencia biológica, los pueblos trabajan para conservar y desplegar sus características nacionales, su personalidad, y cuando un agente exterior lesiona esas características y mengua la originalidad y vitalidad de la nación, «la fuerza madre, encogiéndose, se refugia silenciosamente en los terruños del campo, en las grietas de los viejos monumentos, entre las hojas de los libros antiguos, en el sonido fugitivo de las últimas palabras de la lengua que se pierde». Vienen entonces las tristes centurias de muerte aparente. Pero tan pronto como las circunstancias se vuelven favorables, «despierta la fuerza dormida». Cuando escribe estas cosas tan románticas, en 1914, Rovira, doce años más joven que

Prat, y en ruptura con lo que juzga como talante acomodaticio de la generación anterior, no quiere conformarse con lo ya conseguido: no hay que llamarse a engaño, dice, pues esta fuerza que, dormida, ya se ha despertado, no basta por sí sola: la trama del relato es idéntica; la llamada a la acción política más perentoria: «Las fuerzas naturales han de ser desoxidadas, canalizadas, aprovechadas por la voluntad y la inteligencia del hombre». Nada más peligroso para la causa del nacionalismo catalán que la confianza absoluta en la fuerza natural. Es cierto que para su conservación trabaja un conjunto de circunstancias felices: étnicas, geográficas, lingüísticas, económicas; pero la voluntad es escasa. Organizar esa corriente para aprovechar esa gran fuerza nacionalizadora es la gran tarea de los patriotas[226].

No es posible seguir aquí a esta nueva hornada de intelectuales como artífices de identidad nacional: su tarea no consistió en despertar a la nación dormida; estaba ya bien despierta Cataluña cuando sentaron sus reales en el Ateneu de Barcelona. Lo crucial estaba ya conseguido y codificado en 1906, cuando la generación de Prat de la Riba había rematado la elaboración de su gran relato y la creación de un mundo simbólico, disponía de periódicos y revistas, controlaba entidades culturales privadas y públicas, convocaba congresos y celebraba conferencias, dirigía ayuntamientos y Diputaciones, acaparaba la representación parlamentaria, presidirá en breve la Mancomunitat. No se conocía en España un grupo de intelectuales que, actuando colectivamente, hubiera resultado tan exitoso como ellos: despertaron una nación y, en lugar de irse a dormir o a vacar, la dotaron de instituciones que tuvieron buen cuidado de controlar. Pero, atención, dicen los nuevos, los coetáneos de aquellos otros nuevos españoles a quienes se dirigía por aquel entonces Ortega para animarlos a desbancar la vieja política: no hay que dormirse en los laureles. La Mancomunitat constituye

un hito en la vía ascensional del catalanismo, pero «no nos convida al reposo». La reconquista del solar de las antiguas Cortes invita a redoblar el esfuerzo. Lo hasta ese momento conseguido debía entenderse como «la primera conquista obtenida por el renacimiento nacionalista en el terreno de la organización del Estado». A esa primera conquista tenían que seguir otras: los solares donde se administra justicia según unas leyes y en una lengua que no eran las suyas; las oficinas, dependencias y delegaciones del poder central, que representan la sumisión política y administrativa de Cataluña; la escuela donde se enseña a sus hijos en una lengua impuesta; el derecho…, la correspondencia oficial y familiar, los libros, la prensa. Había que reconquistar, en fin, las manifestaciones de arte y de la ciencia que no estaban nacionalizadas o lo estaban imperfectamente. Al intelectual que ha despertado a la nación le sigue el que se propone como objetivo nacionalizarla: ¡quedaba tanta tarea por hacer, tantas cosas imprescindibles por conquistar! [227].

4

PENETRAR, EDUCAR Y CONDUCIR A LA MASA: LA INTELECTUALIDAD COMO MINORÍA SELECTA

A principios del siglo XX, rodeado de una masa ignorante, el intelectual sentía amenazada su antigua preeminencia de artista o escritor de mérito: a nuestra edad, escribió Baroja recordando sus años jóvenes, los escritores viejos o medio viejos, como Galdós, Valera, Palacio Valdés, Echegaray, Picón, «vivían bien, eran considerados y respetados». A ellos, sin embargo, no les había ocurrido lo mismo: «No hemos gozado de prestigio ni de fama y lo más que hemos podido hacer ha sido escribir libremente sin ganar dinero»[228]. Esa inseguridad quedó compensada por la orgullosa afirmación de su independencia y de su aislada superioridad, pero salvo ocasiones esporádicas no les llevó a sentirse parte de una categoría social segura de sí, dotada de recursos para la acción. De ahí que lo fiaran todo a la palabra escrita o hablada pero que renunciaran, apenas ponían manos a la obra, a la acción colectiva, y más aún a la organización en uniones o ligas de cualquier especie. Salvo los proyectos del año 1901 no surgirán nuevos intentos de agrupar a los intelectuales con vistas a alguna acción política colectiva, organizada, continuada en el tiempo.

Esto fue lo que cambió, como tantas otras cosas en la política española, a partir de 1909. Dicho con palabras de Maeztu: desde julio de 1909, desde los sucesos de

Barcelona pronto conocidos como Semana Trágica, «sabemos que la revolución española ha empezado a operar con independencia de nuestras clases intelectuales». La receta del cloroformo y la camisa de fuerza que el Gobierno había empleado para someter a los intelectuales no pudo repetirse «con la masa del pueblo». Con ellos sí, con ellos había podido el Gobierno; primero porque eran pocos, pero, además, porque la conspiración de los elogios resultó más funesta que la conspiración del silencio: gritábamos y se respondía llamándonos distinguidos, discretos, laboriosos; elevábamos el grito al alarido y se nos calificaba de insignes, eximios, eminentes. Con ésas, cuando cesaron de dar gritos y miraron a su alrededor, «las cosas seguían como antes». Algunos abandonaron la lucha, otros —como el mismo Maeztu— se retiraron a pensar, y otros, en fin, renunciaron «a vivir la vida nacional». La protesta había terminado en silencio[229].

Pero he aquí que las masas inician la revolución. Es hora de repensar qué son los intelectuales y para qué sirven. Y Maeztu, que había sido años antes de los primeros en anunciar alborozado su llegada, observa ahora agudamente que los intelectuales surgían en España no ya «como aerolitos venidos del cielo y monstruos de la naturaleza, sino de un modo sistemático y enlazándonos los unos en los otros en la cadena ideal de maestros y discípulos». Una generación más recia, más disciplinada, más austera, apunta en el horizonte. No se trata de esa «nueva generación de escritores completa y desenfrenadamente entregada al más bajo y violento erotismo» que, según Azorín, había venido a emborronar la plana a la suya, adornada por las virtudes del desinterés, la idealidad, la ambición. No, lo que Maeztu tenía a la vista no era un desarrollo orgánico de la anterior generación, aunque hubiera sido, como creía Azorín, en una evolución a peor; sino que ahora irrumpe un nuevo tipo de intelectual, identificado más por su cualificación técnica que por la

brillantez de sus escritos literarios. Gramsci lo verá más tarde, cuando distinga el tipo tradicional y vulgarizado de intelectual ofrecido por el literato, el filósofo, el artista, el periodista, de un nuevo tipo cuya base «debe darla la educación técnica, íntimamente relacionada con el trabajo industrial»[230]. En España, Maeztu era, desde los últimos años del siglo XIX, quien mejor preparado estaba para saludar la aparición de este nuevo intelectual. La otra España que había anunciado sería de ellos: su capital estaba en Bilbao o Barcelona; su clase dirigente, los hombres de negocios; su moral, la derivada del triunfo del oro vil.

La característica de esta novísima generación ha sido el espíritu migratorio, observará poco después Luis Araquistain, que participó de ese espíritu, aunque no a cargo del presupuesto público. Los nuevos núcleos de intelectuales poseían una formación profesional, y dispondrán de una base institucional más firme que los literatos llegados a la capital en busca de gloria y fortuna. Era hora, por tanto, de actuar, aunque en este punto Maeztu no presenta más programa que la repetición de las propuestas de Costa: trabajar y enseñar. Lo interesante, con todo, es que su percepción de los intelectuales como nueva clase aparece como correlato de un pueblo que al sacudir su inerte pasividad hace que se bamboleen los cimientos en que «se fundamentaban nuestras oligarquías». La consecuencia es inmediata: o los nuevos intelectuales se ponen a la cabeza de ese pueblo en movimiento, de esa masa que ya no es inerte, o la revolución se hará sin los intelectuales: «Nos encontramos con que el pueblo se nos ha escapado moralmente y sólo espera una ocasión propicia, una guerra exterior, una guerra civil, una revolución política, para caer sobre todos nosotros»[231].

Como Ramón Pérez de Ayala observó con ironía, la queja que exponía Maeztu desde la tribuna era antigua, y su

forma procedía del taller de Ortega. La conferencia, añadía, es un plagio de los artículos de Ortega[232]. Tal vez exageraba, o veía sólo una de las dos direcciones en que la relación entre Maeztu y Ortega se había desarrollado desde principios de siglo, pues es el caso que no pocas de las ideas y proyectos que tomarán forma definitiva en la cabeza de Ortega estaban ya esbozadas y hasta desarrolladas desde años antes por Maeztu: la nueva y joven España, industrial, hacendosa, que vive de su trabajo, en oposición a la vieja y paralítica España, oficial y funcionarial, que se cuelga de las ubres del Estado; la percepción del intelectual como clase destinada a guiar a la masa con la palmeta o el látigo; la necesidad y urgencia de alguna forma de organización de intelectuales; la definición del problema de España en los costianos términos de europeización; el rechazo radical de la política dinástica y el desdén hacia cualquier tipo de acción con miras a llegar al Gobierno: todo esto, que es de Ortega, lo fue antes de Maeztu. En cualquier caso, plagio o mutuo influjo, Maeztu reconoció a Ortega en su conferencia, y lo remachó en el homenaje que le ofrecieron pocos días después, como gran maestro de aquella generación, y le invitó a marcar el camino[233].

ENTRA ORTEGA

Y a Ortega corresponde haber definido, para el periodo abierto con la Semana Trágica y no cerrado hasta la proclamación de la República, lo que un intelectual es y la función que a la intelectualidad corresponde. Ya desde su primerísimo escrito, evocaba Ortega al hombre lúgubre de las multitudes y lamentaba la sustitución de las influencias personales por las influencias de la masa. Como a otro joven cuando el 98, Manuel Azaña, que escribió por esas fechas su tesis doctoral sobre «La responsabilidad de las multitudes», a Ortega le preocupaba el fenómeno de la

multitud, a la que percibía torpe, como un animal primitivo, y que identificaba con la masa, que, al ser impersonal, «no tiene la memoria de su propia identidad». Este jovencísimo Ortega no dudaba en mostrar su acuerdo con aquel Montesquieu temeroso de que entre ocho caben más necios que entre dos: la multitud, frente a los «hombres con criterio delicado», fue una de las preocupaciones centrales de Ortega desde el mismo momento en que se decidió a escribir, sin haber cumplido los veinte años, en los periódicos[234].

Muy poco tiempo después, Ortega irrumpirá en la vida cultural madrileña con el envidiable aplomo, la «bienhumorada arrogancia, la insolente seguridad», que le proporcionaba haber nacido en «el corazón mismo de la burguesía más vivaz de la Restauración», una mezcla de política liberal y periodismo independiente que se resume en *El Imparcial,* muy pronto unido a *El Liberal* y *Heraldo de Madrid* en lo que será célebre *trust* de la prensa madrileña[235]. Ese «ímpetu gozoso del joven que se acerca a la vida, protegido por un ambiente familiar, con la íntima seguridad de que todo es posible», le llevó, con sólo 23 años, a equipararse con toda naturalidad a Unamuno, mayor que él veinte años exactos, en un pasaje singular de la correspondencia con su novia, cuando evocaba el placer que la soledad proporciona a los hombres poseídos de fe en sí mismos «frente al rebaño de los literatos, políticos, altos empleados, señoritos aficionados»[236]. Distanciado de la masa e incómodo ante el rebaño, Ortega se presentaba a Unamuno como «un muchacho de veinte años, que abrió los ojos de la curiosidad razonadora al tiempo de la gran caída de las hojas de la leyenda patria», un *teen-ager* del desastre, como lo ha definido Vicente Cacho. Y a diferencia de quienes por entonces rondaban la treintena, aquel joven entendía que la labor de destrucción, de romper ídolos, de irrumpir como salvajes en el páramo español, estaba ya realizada y era preciso pasar a otra cosa. Vea usted,

escribía a Unamuno: esos señores han hecho una cosa buena; todo lo bueno que puede hacer un irruptor salvaje: derruir, romper ídolos; pero «si aquí se ha de hacer algo, lo primero es no contar con esos decadentes»[237].

«Si aquí se ha de hacer algo»: en esta exigencia de acción está ya enunciado todo lo que habrá de separar a Ortega y, en general, a los jóvenes que en 1900 tenían no más de veinte años, de esos intelectuales decadentes, entre los que, por el momento, no incluía a Unamuno. Lo hará en dos o tres años: esa «cosa como musgo» que veía tapizando las almas un poco solitarias como la de don Miguel acabó por interponerse entre ellos hasta el punto de ruptura. La distancia era ya apreciable en 1904, y no dejará de crecer hasta el final de la década. Ortega arremetió muy pronto contra las limitaciones políticas de los señores nacidos entre diez y veinte años antes que él; estaba dispuesto a reconocerles su frescura y su vida antiliteraria, su «irrupción de bárbaros en este campo de las ideas». Pero transcurridos cuatro o cinco años de aquella irrupción era ya hora de pasar a otra cosa, de emprender otros derroteros: «Yo no me allano al papel de bárbaro», le decía a Unamuno, que por el contrario se encontraba muy a gusto lanceando a diestro y siniestro. En abril de 1905, Ortega volverá sobre el asunto, comentando a Navarro Ledesma el efecto que le había causado el último libro de don Unamuno de Vizcaya: cosas tan valientes, pero muchas más y bien fructíferas escribieron Renan y un *nommé* Taine y no dieron en gritar, ni en sudar ni en hacer en público sus necesidades, le escribe[238]. Es una diferencia de gusto, estética —a Ortega le repugnaban los canónigos que no se afeitaban y los intelectuales que hacían sus necesidades a la vista de todos—, que envuelve una discrepancia de fondo: toda la retórica del 98 le parecía obra de energúmenos que gritaban más de la cuenta para ser tomados en serio. Denunciaba en ella la impostura de quienes convierten la

desolación interior en una manera de vida pública, una costumbre arraigada en medios intelectuales.

De modo que el intenso diálogo que quiso establecer con el rector de Salamanca para asegurar entre los dos —con el aporte, tal vez, de Maeztu— la dirección espiritual de las nuevas generaciones se fue debilitando, hasta quedar truncado cuando Unamuno manifestó su desprecio hacia los papanatas que vivían bajo la seducción de los europeos. En una carta enviada a *ABC* unos días después de los sucesos de la Semana Trágica, el 13 de septiembre de 1909, Unamuno aplaudía a rabiar un artículo de Azorín que tildaba de colección de farsantes a varios escritores que se habían dirigido a Europa «para protestar ante ella de desmanes y desenfrenos que, según ellos, se cometen en España», y de los que Azorín destacaba tres nombres, Haeckel, France y Maeterlink, todos ignorantes de las cosas de España, todos culpables de un gesto en el que no había más que «ignorancia, desdén y altanería». Tras desfogar su espíritu batiendo palmas y gritando «¡bien, bien, muy bien!» a las cosas que escribía Azorín, Unamuno no temía deslizarse por los manidos tópicos del chovinismo español: en no pocas cosas valemos tanto como ellos y aun más, pero España es víctima de una sistemática campaña de difamación motivada, cómo no, por la envidia; los europeos nos veían resurgir, sentían que nuestra lengua llegara a ser la primera del mundo y no nos lo perdonaban. En conclusión, había que denunciar a los muchos papanatas que andan por aquí bajo la seducción de esos europeos y proclamar bien alta la superioridad del espíritu español sobre el espíritu científico, de san Juan de la Cruz sobre Descartes. Que inventen ellos, que ya luego nosotros sabremos aplicar sus inventos. «Acaso esto es más señor», concluía Unamuno[239].

Ortega no tuvo empacho en devolverle el cumplido, denunciando la «filosofía soez» de esta singular carta y tildando a su autor de energúmeno. Yo soy plenamente,

íntegramente, uno de esos papanatas, le replicó desafiante. Y ese papanatas, joven catedrático de psicología, lógica y ética de la Escuela Superior de Magisterio, en quien Américo Castro veía ya por entonces al único capaz de llevar un poco de savia a aquel medio, es quien, en marzo de 1910, cuando todavía no había pasado un año de la Semana Trágica, pronuncia en la sociedad El Sitio de Bilbao una conferencia que delataba en su título el fuerte influjo recibido durante su reciente estancia en Marburgo: «La pedagogía social como programa político». Ortega habla en Bilbao para lanzar su mensaje a la nueva generación de españoles que no habían cumplido veinte años cuando el desastre: España, dice Ortega, no existe como nación; España es un dolor enorme, profundo y difuso; España es el problema primero, plenario, perentorio. La consecuencia es clara, y Ortega la expone con particular brío sintético: España es el problema, Europa la solución[240].

Puede parecer que en estas figuras retóricas del dolor, de la inexistencia de la nación, de su no ser, resuenan con fuerza los ecos del 98, cuando se daba a España por muerta[241]: patriota español será el que oponga a la realidad nacional presente las más profundas negaciones. Pero la negación, en Ortega, «ha de ser seria», y en serio no puede negarse una cosa sino en virtud de otra que se afirma. La negación monda y lironda, escribió en 1910, es también una forma de éxtasis, y frente al patriotismo extático de las negaciones, el joven Ortega propugna un patriotismo enérgico de las afirmaciones: un problema que resolver, una tarea que cumplir, un edificio que levantar: «Esto es patria». Ortega repite, en efecto, el punto del que habían partido los del 98: España no existe como nación; pero el término positivo de la metáfora era radicalmente distinto: puesto que «la palabra Europa equivale a la negación prolija de cuanto compone la España actual», dolerse de España será «querer ser Europa»[242]. Mientras que los literatos y publicistas de la anterior

generación habían atendido el grito agónico de Unamuno: adentro, a la intrahistoria, a encontrar la roca viva, Ortega, ya desde esa conferencia, con toda claridad dice: afuera, a la historia, al encuentro de Europa. No era el único, ni fue el primero: Tomás Giménez Valdivieso escribía por las mismas fechas que era preciso establecer una activa comunicación con las razas del Norte, que daría nuevas energías a la raza indígena, abriendo muchos boquetes en los Pirineos y multiplicando los puertos[243]. Salir, asomarse al exterior, ir al encuentro de Europa: con esta retórica, los que habían sido muy jóvenes cuando el desastre saltaban por encima de los intelectuales del 98 para, tras reconocer su deuda con Costa, enlazar con una antigua y muy arraigada convicción de los liberales que habían pretendido reconstruir el Estado nacional español sobre las ruinas del despotismo: que el problema de España consistía en un desvío de la civilización europea y que, por tanto, su solución no vendría hasta que volviera a encontrarse con ella.

Había, por tanto, que ir a Europa, europeizar España. Pero la consigna por sí sola no explicaba nada y hasta podía confundir, como ocurrió con Costa, el menos europeo de los europeizantes. Era preciso aclarar qué se quería decir con aquello, qué había detrás de esa palabra, Europa. Y Ortega lo tendrá en dos o tres años muy claro, y encontrará un eco a la medida misma de la claridad de su palabra: Europa es ciencia, lo que quiere decir que el problema español sólo tendrá remedio cuando se extienda por España una minoría selecta que haya recorrido los caminos de Europa y que regrese impregnada de ciencia, de rigor, de conocimientos profesionales, de competencia. En la falta de ciencia es donde radica la inexistencia de España, su inferioridad respecto a Europa, del mismo modo que en la ausencia de espíritu científico había situado Renan la causa de la inferioridad de Francia respecto a Alemania[244]. Médicos, arquitectos, físicos, químicos, ingenieros, profesores,

científicos, industriales: eso es lo que necesitaba España, ahí radicaba la solución del problema español. Constituida esa minoría selecta, la sociedad española dejará de ser la enferma que no sabe hacia donde encamina sus pasos.

De modo que afirmar, como Ortega en su conferencia, que España era el problema y Europa la solución significaba el rechazo del último contenido de la protesta del 98 para conectar con el liberalismo de la tradición anterior, la de quienes, como Cánovas o Valera, habían buscado las causas de la decadencia de España no en un hecho de la naturaleza, ni en una determinación o fatalidad de la historia ni en la degeneración de la raza, sino en un hecho de cultura, en el «divorcio y aislamiento del resto de Europa», como dijo Valera, en la falta de ciencia original, como había escrito Echegaray[245]. Contra ese fondo liberal, la literatura del desastre había culminado el relato de la historia de España según el modo trágico: el gran héroe de la tragedia había llegado al punto final de la secular caída, y nada quedaba por hacer excepto salvar cada cual su propia alma y levantar airadas voces de protesta. A Ortega le repugnó desde muy joven esa trama trágica, no tanto por lo que tenía de rechazo o de protesta contra el presente cuanto por su invitación a contemplar la puesta del sol recostados en el promontorio de un campo desolado a la espera de algún mesías que habría de venir a salvarnos. Su precoz aplomo, la envidiable seguridad que mostraba en su propio valer, le permitieron erigirse enseguida en crítico de la generación anterior, a la que reprochaba su inclinación al misticismo, su propensión a despreciar el dato y hacer majaderías, su «delirio de opinar», su esperanza en el genio. No compartía Ortega el «viento de personalismo, corto de miras, estéril» que corre por «todos los ánimos de los intelectuales nuestros de hoy». Prefiero, había escrito a Unamuno, la labor de cien hombres de mediano talento pero honrados y tenaces que la aparición de «ese genio, de ese Napoleón que esperamos

y que Baroja llamaba Dictador en el último número de *Alma Española*»[246].

Metáfora de las dos Españas, vieja y nueva

Labor de cien hombres de mediano talento frente al personalismo de los intelectuales de hoy: si a Ortega le comenzó a separar del 98 una exigencia de acción, acabará por distanciarle esa dimensión colectiva de la tarea pendiente que aquéllos sólo atisbaron para abandonar a las primeras de cambio, cuando comprobaron lo cansado que era ir de visita a recoger firmas para algún manifiesto. Un nuevo sujeto ha hecho su aparición y es necesario comenzar la labor. Hay una España muerta, concede Ortega a sus mayores; o más radicalmente, una España que ni siquiera existe. Esa España que le duele a Unamuno es un panorama de fantasmas. Pero a su lado ha surgido ya otra España que se relaciona con la vieja como irrefutable prueba de su inexistencia, o de su existencia puramente fantasmagórica. La tragedia del héroe caído, de la nación moribunda, no culminará en el llanto por su muerte y en la pasiva espera de su resurrección, sino que se trasmutará en un relato de dos Españas, de las que Ortega anuncia, como ya había hecho el adelantado Maeztu, la epifanía de la nueva: habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra, escribe en julio de 1914. Como Vicente Cacho ha visto con agudeza, la figura del dolor no es más que «un recurso modernista para suscitar un patriotismo dinámico»[247]. Lo que se anuncia no es la resurrección de la España eterna, ni la persistencia de un espíritu del pueblo que espera la llamada de los intelectuales para resucitar. Ortega no es un romántico; se toma, más bien, por un precursor que anuncia la entrada en escena de una España nueva, emergente bajo su mirada, de la que espera no que continúe el lamento y la protesta,

ese tipo de rebeldía que se consuma en el mitin o en el artículo de periódico, sino que haga algo, que emplee sus energías en la acción.

Cuando Ortega sale a la palestra hablando de dos Españas, nueva y vieja, no inventa nada. La metáfora era antigua, y llegaba hasta él cargada de las más diversas connotaciones. En términos similares, como España antigua y España nueva, había interpretado Balmes las luchas políticas e ideológicas de la primera mitad del siglo XIX: los innovadores habían acarreado a su patria calamidades sin cuento por haber concebido a España como una nación semejante a otras de Europa, sin tener en cuenta la existencia de la España antigua, «religiosa y monárquica, de las tradiciones, hábitos tranquilos, costumbres sencillas, escasas necesidades», sobresaltada por la presencia de aquella España nueva, con su incredulidad o indiferencia religiosa, afición a las nuevas formas políticas y a las ideas modernas. Dos Españas que Menéndez Pelayo representó, cincuenta años después, como dos grandes banderías en que había venido a disgregarse España, dos bandos poderosos, que lidiaron sin cuartel ni misericordia en campos irreconciliables y que así seguían en su tiempo, como separados por mar de sangre y abismo de ideas[248].

La imagen era demasiado tentadora para dejar su propiedad en manos de católicos, fuesen catalanes o castellanos. Cuando terminaba el siglo, Vicente Blasco Ibáñez lo afirmó rotundamente: existen dos Españas. Pero, a diferencia de Balmes o Menéndez, Blasco no se limitaba a cubrir con esta metáfora las contiendas ideológicas entre innovadores y tradicionales, entre los que permanecían aún en el siglo XVI y los que vivían por adelantado el siglo XX, los que creían posible la resurrección del Santo Oficio o el restablecimiento de la unidad católica y los que despreciaban lo existente y vivían fieles a la república. Blasco trazó, además de la ideológica, una frontera

geográfica: el campo y la ciudad, las montañas vascongadas, sometidas al cura, y la España del porvenir, la que vivía en las ciudades, en los talleres, allí donde se leía, se trabajaba y se despreciaba la farsa monárquica. «Ahí las tienen ustedes: son dos Españas, contrarias, antagónicas, colocadas frente a frente», escribirá poco después Ramiro de Maeztu; una es la que demanda economías, la que afirma, sobre la gastada aristocracia oficial, la nueva aristocracia de la producción; otra es la que vive colgada a las ubres secas del Estado. Están cerca, casi fronterizas, si no mezcladas: Vigo y Pontevedra, Gijón y Oviedo, Bilbao y Vitoria, Jerez y Cádiz, Reus y Tarragona, Madrid y Barcelona. Una es la España oficial, la que se mira sólo al estómago; otra es la nueva, la que se mira a los brazos[249].

Este relato metahistórico, con su limpio enfrentamiento de contrarios y la consiguiente percepción de la realidad España partida en dos, como ya Larra la había visto un día de difuntos: «Aquí yace media España, murió de la otra media», entró con fuerza en el nuevo siglo. Llamado a singular fortuna, recorrerá, en sus diversas figuraciones, todo el siglo XX, hasta culminar en el último metarrelato de nuestra historia, el de la reconciliación nacional, vigente hasta ayer mismo, cuando la amnistía que puso a andar la democracia se celebró como una reconciliación de dos Españas partidas por una guerra civil. Pero hasta que este mito de la España reconciliada liquide o más bien consagre como narración codificada del pasado la imagen de las dos Españas, todavía quedaba mucha sustancia que exprimir. En su programa de regeneración nacional, Costa denunciaba la oposición entre la España legal y muerta y la España real y viva para, a partir de ahí, exigir la desaparición de esa inmensa ficción que llamamos Estado, de modo que el gobierno de los peores quede sustituido por el gobierno de los mejores, una propuesta que alcanzará

entre las nuevas gentes del 14 más ecos de lo que su evidente vaciedad haría predecir. A los españoles nuevos se dirigía Maragall para recomendarles que alternaran con los políticos viejos sin dejarse contaminar por su espíritu, el espíritu de la España vieja. Y es la causa de esa España verdadera, la que trabaja y sufre, la que Prat de la Riba convertirá también en causa de Cataluña, remachando lo que ya Costa había denunciado, que el Estado español más que un Estado era sólo un fisco voraz, insaciable, al servicio de una inmensa burocracia, dirigida por una oligarquía política que simulaba un gobierno constitucional: es el Estado el primer enemigo de España y de los españoles y, por tanto, es en el Madrid político donde se labora la ruina de España, que Cataluña o, más genéricamente, el regionalismo, pretende remediar, escribía Prat de la Riba. Algo grande verá poco después Miquel dels Sants Oliver en el pleito entre Madrid y Barcelona: no una lucha por la separación, tampoco por el particularismo, sino una lucha hondamente nacional y constitutiva entre dos Españas: la joven y la cansada, la viva y la oficial. Una ataca, la otra se defiende[250].

De modo que cuando Ortega dice «dos Españas, señores, están trabadas en una lucha incesante: una España muerta, hueca y carcomida y una España nueva, afanosa, aspirante, que tiende hacia la vida»[251], no hace más que recoger y condensar una larga tradición que había visto en la existencia de dos Españas la clave de las luchas ideológicas y políticas del siglo XIX y la entraña misma de la constitución de España en los primeros años del siglo XX. Era, desde luego, la España antigua, tradicional, en lucha incesante con la España joven y nueva, pero era también la legal y oficial asfixiando a la real y verdadera; o como lo dice Ramón Pérez de Ayala, la España que «está ahora como un cuerpo mozo y robusto con una veste andrajosa», España viva que nada tiene que ver con la España oficial. Una

realidad permanente, actuante, esta de las dos Españas, pensaba Fernando de los Ríos cuando temía el estallido de odios en que su existencia siempre latente podría envolver a su generación: una oficial, desatendida de su misión en la historia, ejemplo envilecedor, frente a otra que nace, la España del porvenir, que exige para su crecimiento una intensa corriente de cultura. Historia, constitución y futuro de España: para dar cuenta de todo eso había servido la gran metáfora de la España vieja y nueva, oficial y real. La aportación de Ortega a ese gran relato consistió en atender la recomendación de Cajal pasada por Costa: para que la nueva España surgiera había que crear ciencia original, «traer a peso de oro del extranjero sabios insignes» y dotar becas en todas las carreras, destinadas a «sufragar dos o tres años los estudios experimentales en el extranjero»[252].

Si Europa es ciencia, europeizar será hacer ciencia: ésa era la tarea de la nueva y joven España; de aquella gente joven que Ortega sale a buscar a la calle, con la que no duda en hacerse el encontradizo, invitarla a entrar en Doña Mariquita y zamparse ante su cariacontecida mirada una buena taza de chocolate a la madrileña, «bañando bien el bizcocho en el pocillo»[253]. Esta percepción del problema y de la solución no habría acabado por imponerse entre aquellos jóvenes si la sociedad española no hubiera experimentado por los mismos años el comienzo de su gran transformación. La emigración del campo a la ciudad adquirió proporciones de avalancha, los campesinos inmóviles de Unamuno salieron de la agricultura por cientos de miles para cruzar el Atlántico o buscar trabajo en las industrias, la construcción y los servicios; las ciudades crecían a buen ritmo, lejos ya del perezoso estiramiento de la época isabelina y de las primeras décadas de la Restauración; en los extrarradios, sin plan ni equipamiento, entre montañas de basura y chabolas de latón, se asentaba un proletariado que comenzaba a movilizarse en huelgas

generales de proporciones masivas; los ensanches habían dejado de ocasionar la ruina de los promotores urbanísticos, pues ya empezaba a ser de buen tono para una clase media de nuevo tipo, más profesional, más diversificada que la del siglo anterior, ocupar las nuevas construcciones, más altas, socialmente más homogéneas, dotadas de ascensor, agua corriente y bidet; los jóvenes hacían visible su presencia en las calles de la ciudad, en los cafés, los ateneos, las sociedades literarias y científicas; se construyeron salas de cine y de teatro y, como recuerda José-Carlos Mainer, «rara fue la capital de provincia que no inauguró entre 1914 y 1920 su Gran Hotel»; mientras que el auge de comunicaciones por carretera incorporaba lentamente a buena parte de la España rural en la historia[254]; las mujeres comenzaban a entrar, con cuentagotas ciertamente, en la Universidad. No cabía duda, para quien no se dejara llevar por aquella «peste reinante de acabamiento y desesperanzas», denunciada por otro *teenager* del desastre, Manuel Azaña, que una gente nueva, gente joven, pugnaba por abrirse paso presionando desde abajo y desde los márgenes de las viejas ciudades. El mismo Azaña definió luego todo el proceso como una transición que afectó ante todo a la vida económica y acabó transformando la moral: se modernizaron los métodos agrícolas; los jóvenes salían a hacer sus estudios al extranjero; se aspiraba a una vida más fácil, más agradable y más libre. Y así, poco a poco, se esbozó la imagen de la España futura. Lenta, esta transformación no fue por eso menos profunda, aunque frente a tan notoria mutación en la sociedad, el mundo político, sin participar en esta evolución, acabó por convertirse en un peso muerto, una cosa estrecha y encorsetada, incapaz de adaptarse a la situación nueva del país. Nuevo y viejo no era en las dos primeras décadas del siglo sólo una metáfora, una figura literaria: era que la demografía había cambiado de signo, y que las ciudades, en camino de doblar su población,

rebosaban por todas partes de jóvenes, que las nuevas profesiones liberales engrosaban a ojos vistas sus rangos, que los funcionarios y profesionales se organizaban en cuerpos, que, en fin, en España, o al menos en sus principales ciudades y capitales de provincia, emergía también la nueva sociedad profesional, mientras perduraba en la cúspide del sistema político una cosa estrecha y encorsetada, un peso muerto[255].

Ortega se presenta rápidamente en público como el pensador de la minoría privilegiada de esta gente joven: muchachos serios, estudiosos, obsesionados por la ciencia, que se sienten, como lo dijo Luis Olariaga, impulsados «a dejar España», aprenden alemán, inglés o francés, amplían estudios en el extranjero gracias a la política de pensiones establecida por el Gobierno liberal desde 1901, multiplicada en 1907 y luego en 1910 por la Junta para Ampliación de Estudios, regresan, y enseguida, sin haber cumplido los treinta años, ganan la cátedra, ocupan un puesto relevante en la vida profesional, frecuentan los nuevos o renovados ámbitos de sociabilidad: ateneos, redacciones, sociedades culturales de todo tipo, o desarrollan su trabajo intelectual en instituciones financiadas con fondos públicos: el Centro de Estudios Históricos, por ejemplo, en Madrid, el Institut d'Estudis Catalans en Barcelona. Una generación, por decirlo de nuevo con Olariaga, que creyó en el estudio y en la competencia, «que vio la regeneración de la vida nacional en una acción inteligente desde las escuelas, y los laboratorios, y las clínicas», y que mostró con su sola presencia la razón que asistía a Valera cuando afirmaba que a nada bueno conducía aspirar a regenerarse creyéndose degenerado. Esta gente nueva no se cree degenerada ni disfruta tumbándose en los cementerios; todo lo contrario. Rey Pastor la recordaba, en oposición a la España introvertida que deseaba Unamuno, «poblada de faquires acurrucados al sol y derviches hirsutos de básculo rascador,

consagrados a meditar sobre el enigma muerte», como una «generación vigorosa y optimista, extrovertida hacia la alegría de la vida, que se propuso reanimar la madre moribunda» trabajando con tesón hasta lograr «el ingreso de España en la comunión internacional de la ciencia»[256].

Es, por cierto, lo que la generación de Rey Pastor, que es la de Pío del Río Hortega, Blas Cabrera, Julio Palacios, Nicolás Achúcarro, Enrique Moles, nacidos todos en torno a 1880, conseguirá en muy poco tiempo. Antes de la Gran Guerra, ya andaban por Francia, por Alemania, por Estados Unidos; e inmediatamente después era habitual que científicos europeos impartieran cursos y conferencias en Madrid y Barcelona, capitales que a mediados de los años veinte se habrán convertido ya en «paradas del circuito internacional de conferencias». Laub, Levi-Civita, Weyl, Sommerfeld, Fajas, Wien, Einstein: el flujo es continuo, como lo será también el de españoles que mantienen contactos permanentes con centros de investigación extranjeros. Tal vez se entretenían charlando de la sempiterna diferencia española, o algunos periodistas no tenían nada más ocurrente que contar de sus visitas, pero constituye un incomprensible error no ver en estos lazos más que una repetición de los viajes románticos, con todos «los escritores y viajeros extranjeros» afanosamente entregados a la búsqueda de la peculiaridad del ser de España para cantarla ante «los intelectuales europeizadores españoles», embobados por el halago. Eran, desde luego, tiempos de exaltación del carácter de los pueblos, de su peculiaridad recibida como un don divino. Pero, aparte de efluvios nacionalistas, de lo que hablaban estos europeos en España era de mecánica, geometría, histología, física, relatividad, arquitectura. Y los españoles que devolvían las visitas no iban a hablar de Granada ni de la morisma, sino de la estructura de la materia y de sus propiedades magnéticas. En verdad, a partir de 1910

comenzaba a constituirse en España una limitada, pero muy activa, «comunidad científica acostumbrada al encuentro relativamente frecuente con científicos extranjeros del calibre más elevado». Sabed, escribirá el mismo Ortega años después, en 1928, «que ahora existe en España una minoría plenamente culta, formada *precisamente por los que han trabajado en el extranjero* o han recibido la influencia de éstos —profesores, escritores, médicos, industriales, obreros—»[257].

Minoría selecta. No es una invención de Ortega, sino una racionalización de un proceso que avanzaba ante sus ojos: la «formación de selectos» será también el ideal de la Acción Católica Nacional de Propagandistas, creada por aquel tiempo. Pensar el intelectual como minoría selecta sólo es posible cuando una masa de la población está en proceso de devenir alfabetizada, el acceso a la enseñanza secundaria es minoritario y la entrada en la Universidad está reservada a una elite que amplía sus rangos con los vástagos de una nueva clase media profesional. Es precisamente en los inicios del proceso de alfabetización universal cuando se produce la eclosión de la intelectualidad como minoría selecta, como crema. Ante todo porque son pocos, y porque la distancia entre ellos y el resto de la población, más de la mitad analfabeta, es abismal; además, porque acceden a saberes vedados para la mayoría; en fin, porque están rodeados del prestigio de la época. Ortega es incomprensible, o arbitrario, o más fantasmón que la fantasmagoría que él viene a denunciar, si no se le integra en esa eclosión de intelectuales como minoría. No hay más que ver quiénes son los que le aplauden, los que asisten a sus conferencias, los que con él se reúnen, los que, como dirá Azaña quince años después, anhelaban reconocer en él un guía. Ortega es desde muy joven el pensador de esta novedad: ante el ascenso de la masa, la selección de las minorías con la exigencia de «llegar hasta esas masas» y «penetrar en ellas».

Ciertamente, el lenguaje de la generación del 98, el dolor, la decadencia, la degeneración de España, la búsqueda de su ser en la intrahistoria, el hallazgo de la gema iridiscente bajo las cenizas bien cribadas del incendio en el que era preciso quemar a la España tradicional, todo eso que se remonta al Romanticismo reaparece aquí y allá en su lenguaje. Pero las implicaciones ideológicas y políticas de la retórica de la España vieja y nueva que reutiliza ese lenguaje no tienen nada que ver con las de la retórica de la España muerta que espera la resurrección. Con la renovada retórica de las dos Españas, Ortega decía en prosa lo que Machado de tiempo atrás —«fue ayer, éramos casi adolescentes»— ponía en verso: «Una nueva España a España viene»; y lo que configurará como gran relato de la nueva generación: «Oh, tú, Azorín, escucha: España quiere / surgir, brotar, toda una España empieza. / ¿Y ha de helarse en la España que se muere? / ¿Ha de ahogarse en la España que bosteza?». La implicación ideológica anarquista y conservadora con que la generación del 98 había impregnado, sucesiva o simultáneamente, el relato de la agonía, muerte y resurrección de España, dejó paso a una renovada implicación liberal, aunque con la novedad nada desdeñable de desprenderla de toda dimensión popular o populista al modo del siglo XIX y poner en primer plano el derecho de los mejores. No será el pueblo soñado por los liberales el encargado de restaurar las libertades, sino la minoría selecta, la España nueva, joven, europea ya por educación, profundamente patriota por convicción, sobre la que ha de recaer la tarea de educar a las masas, moverlas, hacer que de ellas «se disparen corrientes de voluntad»[258].

RETÓRICA DE LAS DOS POLÍTICAS, VIEJA Y NUEVA

De modo que, frente al 98, Ortega, como la gente con la que trata, sabe que es preciso hacer algo; y, heredero de una tradición liberal que los del 98 quebraron, sabe que ese algo consiste en europeizar. Ha descubierto, además, valiéndose de la retórica de las dos Españas, al sujeto de esa acción: la minoría selecta, la intelectualidad. Con la exigencia de acción proclamada, la tarea definida y el sujeto identificado, quedaba por señalar el campo propio de la acción de la minoría selecta. Y en este punto, Ortega modificó su discurso al compás de las circunstancias: del intelectual forzado a la acción al intelectual entregado a la pura contemplación, los dos extremos de su personal identificación como intelectual recorridos en diez años, de 1913 a 1923, se abría un largo abanico de posibilidades. Él mismo agotó algunas de ellas en una trayectoria paradigmática de un amplio sector de su generación: desde su propuesta de renovación del liberalismo por medio del contacto con el socialismo, de modo que el resultado desembocara en la creación de una especie de partido liberal socialista[259], hasta el retraimiento a la vida privada; desde la perentoria llamada dirigida en enero de 1913 a los miembros de su generación para impulsarlos a intervenir en la vida política, hasta la proclamación en la *Revista de Occidente,* creada en julio de 1923, de su propósito de vivir de «espaldas a la política», única posición que permitiría atender las necesidades del número crecido de personas que en España e Hispanoamérica «se complacen en la gozosa y serena contemplación de las ideas y del arte», un propósito muy acorde, por lo demás, con el ideal de que «los intelectuales no se ocupasen de política, sino que vacasen a sus menesteres literarios y científicos»[260].

La ocasión para proponer la intervención en política con el objetivo de realizar la experiencia monárquica como tarea de su generación resulta todo menos casual: enero de 1913 fue un momento crucial para el funcionamiento del

sistema de la Restauración. La gran coalición liberal-conservadora sufrió el hachazo propinado por Antonio Maura al negarse tajantemente a seguir el juego del turno si los liberales y la misma Corona no entonaban el *mea culpa* por su conducta en la crisis de 1909. El «no» a Maura, que había servido de cemento del Bloque de Izquierdas y que luego sirvió como base a la conjunción republicano-socialista, se convirtió en Maura dice «no». Se lo dice, desde luego, a la Corona, pero se lo dice también al sistema del turno: con él que no cuenten para seguir el cambalache. Al Rey no le quedó más remedio que mirar extramuros de la gran coalición liberal-conservadora y buscar algún repuesto en sus inmediaciones. Dio entonces los pasos conocidos en la dirección de abrir el sistema a los reformistas, que acababan de hacer de la forma de Estado, si monárquica o republicana, una cuestión accidental, y recibió a tres intelectuales de la generación de los muy mayores para mostrar simbólicamente su voluntad de apertura. El primero en llegar a Palacio fue también el de más significación política, pues era miembro de la directiva del Partido Reformista y republicano de larga trayectoria: Gumersindo de Azcárate; le siguió, tal vez para matizar el impacto del primero, Manuel Bartolomé Cossío, con quien el Rey habló de museos y pedagogía; y terminó la jornada recibiendo a Santiago Ramón y Cajal, que fue a verle acompañado por José Castillejo, para hablar de la Junta para Ampliación de Estudios y de su obra en aquel momento más preciada, la Residencia de Estudiantes: una jornada histórica, escribe *El Imparcial,* pues el Rey habría pedido a los republicanos «concursos intelectuales en beneficio de la patria». La monarquía no será en adelante, o al menos eso creyeron los visitantes, un obstáculo para «el pleno desarrollo de una política liberal vigorosa»[261].

Que no fuera un obstáculo: esto era todo lo que los intelectuales más representativos de la generación mayor esperaban de la monarquía; no que ellos se volvieran

monárquicos, sino que a su templado republicanismo le bastaba con que la Corona dejara de ser un dique a una vigorosa política liberal. Pocos días antes de esa visita, y como respuesta a la negativa de Maura al turno, Ortega había proclamado su consigna: hay que hacer la experiencia monárquica. Hasta ahora, entre la monarquía y el problema nacional se habían interpolado ciertos hombres públicos, pero la actitud de Maura significaba la voladura de esa interpolación. En tal circunstancia, a Ortega le parecía absurdo e ilícito «mostrar a las masas como radical curación una república en que habrán de gobernar los mismos hombres u otros análogos». Hay que hacer la experiencia monárquica, porque es hora de que venga otra gente nueva, «dispuesta a hacerla con amor, con tristeza, con severidad y competencia». La gente moza, que andaba extraviada sin saber dónde arrimar su hombro, y se había recluido en el republicanismo como en una posada, debía romper con el antiguo republicanismo abstracto para encontrarse con las nuevas doctrinas sociales más concretas, complicadas y eficaces. La crisis última, que Ortega entiende un tanto precipitadamente como «liquidación del partido conservador», ha transformado el horizonte político: los socialistas deben sacar las consecuencias y sacudirse de encima su conjunción con los republicanos. Iglesias, al frente de un partido joven, no puede cargar sobre sus espaldas la fenecida corporeidad del republicanismo[262].

La consigna de hacer la experiencia monárquica era como una primera concreción del «aquí hay que hacer algo» que le había alejado de los intelectuales del 98. Con su banquete en el Retiro, Melquíades Álvarez había lanzado en abril de 1912 la empresa reformista, que fue, en sus orígenes, un republicanismo gubernamental dotado de un programa liberal con un amplio contenido social. En ese momento, Álvarez todavía proclamaba su propósito de oponerse «a todo contacto con los monárquicos y combatir

el régimen a todo trance y por todos los medios»[263]. Pero con el asesinato de Canalejas, la crisis del partido conservador abierta por Maura, y la recepción a Azcárate en Palacio, el combate a todo trance y por todos los medios dejó paso a la accidentalidad. Tal como lo vio Álvaro de Albornoz, los intelectuales —profesores, abogados, médicos, ingenieros— que formaban el elemento director del reformismo se propusieron «el siguiente problema: puesto que no es posible la revolución y la monarquía no se opone a los avances democráticos, aceptemos la monarquía y ofrezcámosle nuestro concurso para impulsar la evolución liberal». En junio de 1913, cuando el partido conservador parecía liquidado como alternativa al liberal, Álvarez veía en el campo republicano una masa enorme que nunca renunciaría a considerar la república consustancial con la democracia, y que no prestaría jamás su concurso a un Gobierno monárquico. Pero junto a ella había otra masa no menos enorme de republicanos que tenían en su espíritu la misma convicción que él, a saber, que siendo «la República superior, infinitamente superior, teóricamente, a la Monárquica, consideraban las formas de gobierno accidentales, circunstanciales, transitorias, históricas» y creían, por tanto, que no se podía hacer del ideal republicano el ideal supremo. No importaba que hubiera monarquía si con ella este partido gubernamental, con su programa, con sus ideas, con su jefe, llegaba al poder, compenetrado espiritualmente de las mismas convicciones, «para realizar desde allí la revolución que no había realizado el partido conservador»[264].

El discurso de Álvarez infligió un daño irreparable a la conjunción republicano-socialista, creada en 1909 como expresión de la política del «Maura, no». El Partido Republicano Radical, de Alejandro Lerroux, ya se había marchado de la conjunción a raíz de los debates sobre corrupción en el Ayuntamiento de Barcelona. Sin los radicales, la conjunción era sólo la mitad de una conjunción.

Quedaban, de todas formas, los pequeños grupos más los reformistas. Pero el discurso de Álvarez significaba la ruptura, el fin de la presencia de los reformistas en la conjunción republicano-socialista, como así adquirió carta de naturaleza en la inmediata reunión celebrada por su comité director. Pablo Iglesias se sumó a los republicanos no gubernamentales en el común juicio de que las declaraciones de Melquíades Álvarez y de Gumersindo de Azcárate contrariaban los fines de la conjunción. Pérez Galdós, Azcárate, Zulueta y Miró se retiraron de la reunión y del comité, aunque insistiendo en que las declaraciones de Melquíades Álvarez eran compatibles con la conjunción[265]. No lo eran, evidentemente; la ruptura de la conjunción con la salida de los reformistas habría de tener entre la intelectualidad una decisiva consecuencia: los intelectuales tomaron el camino del reformismo.

Esa dirección estaba ya en ciernes cuando Ortega habló de hacer la experiencia de la monarquía, en enero de 1913; pero lo que entonces era una consigna se explicita como política de los intelectuales con la publicación y puesta en circulación, en octubre de este mismo año, del manifiesto de la Liga de Educación Política. Al pie, las firmas de José Ortega, Manuel Azaña, Gabriel Gancedo, Fernando de los Ríos, el marqués de Palomares del Duero, Leopoldo Palacios, Manuel García Morente, Constancio Bernaldo de Quirós y Agustín Viñuales testimoniaban el carácter generacional del manifiesto[266]. Tiene su interés destacar que en el documento abundan las palabras «liberal» y «liberalismo», y que todo él está impregnado de un propósito de nacionalización: nacionalizar la política, reformar el liberalismo, expresan perfectamente la sustancia del proyecto de Ortega a la altura de 1914[267]. Pero, sin entrar aquí en la vaguedad y radical ambigüedad que los conceptos políticos tuvieron siempre en Ortega, lo decisivo de la iniciativa —manifiesto, Liga, conferencia— fue que a partir de entonces la intelectualidad tomó el camino

del reformismo. Desde ese momento, no quedaba duda: los intelectuales que se adhieren a la Liga habían asistido al banquete del Retiro de abril de 1912, y se encontrarán de nuevo en los salones del Hotel Palace en el multitudinario banquete ofrecido a Melquíades Álvarez con ocasión de la botadura oficial de su partido, en octubre de 1913, cuando el líder reformista se vio rodeado por cerca de dos mil comensales reunidos para ofrecerle un homenaje en «los espaciosos comedores que circundan el hall» del citado hotel madrileño. «Ayer nació en nuestra política una fuerza de la que en adelante será imposible prescindir», escribió *El Imparcial* al día siguiente; fue un día histórico, un paso adelante hacia la monarquía[268].

Ahora bien, ni Ortega ni los firmantes del prospecto de la Liga renunciaban a la idea de que los intelectuales, en política, debían intervenir desde una posición propia, arraigada convicción que se deducía de su comprensión de la sociedad como formada por masas movilizadas y minorías directoras. No se trataba, por tanto, de hacer vieja política, en el sentido de ingresar en un partido, o crear otro nuevo, con objeto de presentarse ante las masas, solicitar su voto, y llegar al Gobierno y a las instituciones políticas para, desde allí, llevar a la práctica un programa detallado de regeneración. Eso no estaba, por el momento, en el orden del día de las minorías directoras, por la muy simple razón de que esas minorías no existían como tales. Existen, sí, los individuos que pueden formarlas, los hombres de talento; pero esos hombres de talento carecen de organización. Hay que organizarlos, fomentar, como primera exigencia de hacer nación, «la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas», una consigna en la que se puede percibir el eco no tan lejano del proyecto de manifiesto firmado a principios de siglo por un destacado plantel de catedráticos, escritores y artistas con el propósito de llamar a las «clases intelectuales» a «darse una organización e imprimir unidad a sus pensamientos

individuales». Aquellos firmantes, estimulados por el ejemplo que venían dando las clases industriales, mercantiles y agrícolas, entendieron que no podían abdicar de la función de carácter directivo que les correspondía, y convocaron una reunión en el Ateneo de Madrid para cambiar impresiones «y concertar acaso, si parece conveniente y hacedero, alguna manera de asociación o de acción común». Pensaban en alguna forma de organización supra o extrapartidista, que no impidiera a ningún miembro de las clases intelectuales incorporarse a la acción común por convicciones o compromisos previos de carácter político, doctrinal o de partido. Por supuesto, esa organización común sólo podría entenderse sobre una base neutral y puramente patriótica, una exigencia que se repite en el nuevo proyecto de Liga. «Política» significa aquí acción sobre la voluntad indeterminada del pueblo; una educación, no una imposición. Ésa es la tarea de los intelectuales tal como se presenta a finales de 1913: forjarse ellos mismos como minoría cultural con objeto de encargarse luego de la educación política de la masa[269].

Finales de 1913. La experiencia de una revolución de masa sin dirección política ya está hecha. De ella había derivado Maeztu en su conferencia del Ateneo una primera conclusión sobre el sombrío horizonte que se avecinaba si la revolución pasaba por encima de los intelectuales. Como escribirá pocos años después Antonio Gramsci, y como era lugar común entre los intelectuales de la generación de 1914, la acción directa de la masa no puede ser más que eminentemente destructiva[270]. La revolución de masa sin dirección política había asomado por vez primera su faz en España, y a los intelectuales no les había gustado nada lo entonces visto. Estaba hecha también la experiencia de la incorporación del socialismo a la política parlamentaria, que había mostrado sobre todo lo limitado de su atractivo para esa clase media que no dejaba de crecer en las ciudades pero que no acudió a engrosar las filas del partido

obrero. Estaba además en curso el proceso de disolución de la vieja política, la de partidos turnantes, incapaces, tras el asesinato de Canalejas, de ponerse de acuerdo sobre a quién le tocaba presidir el Gobierno y fragmentados en capillas en torno a los notables. El Rey parecía dispuesto a abrir una puerta a la esperanza de renovación de la vida política con la resonante visita a Palacio de los tres distinguidos intelectuales de la generación mayor. En fin, aunque lo más importante, daba sus primeros pasos la experiencia del reformismo, con la convocatoria de Melquíades Álvarez a esa juventud nueva para adentrarse por los caminos de la democratización de la monarquía. Todo indicaba, pues, que había sonado la hora de una nueva política como tarea de una nueva generación, la llegada por entonces a la mitad del camino de la vida. Ortega, al menos, así lo creía, y, a pesar de su juventud, Ortega era ya maestro reconocido en el Madrid de aquellos años. Le faltaba salir de su «aparente indiferencia para cuanto con la política se relaciona», dar el paso adelante y lanzarse a la palestra: lo hará recurriendo a los mismos modos de presencia intelectual de la gente del 98: escribiendo y hablando. Lo primero ya estaba hecho con el prospecto de la Liga de Educación Política, que comienza a circular en octubre de 1913; lo segundo, la palabra, como exigía la tradición, con una conferencia que impartirá, como era también requisito de las grandes ocasiones, en un teatro de Madrid, el de la Comedia, un día de marzo de 1914.

«Vieja y nueva política»: si la metáfora de las dos Españas, vieja y joven, venía cargada de acentos decimonónicos ampliados desde los primeros años del siglo XX, si «europeización» vino al lenguaje regeneracionista traído por Costa, en «vieja y nueva política» es perceptible algo más que el eco de *La política antigua y la política nueva* de Francisco Giner de los Ríos. Pero Ortega, que años después reivindicó como nacido de su pluma «este

vocablo mismo, vieja política», nunca mostró preocupación alguna por el hecho de que alguien pudiera salir del público a decirle que ya había escuchado lo que él venía a decirles: tal era la impresión de novedad, de momento fundacional que conseguía transmitir a su auditorio, que alcanzó su cenit en el título de la conferencia, a la que asistió lo más saliente, lo más granado de la intelectualidad, como escriben los cronistas del acto de la Comedia. La intelectualidad, más que los intelectuales, es el sujeto que escucha a Ortega en esa tarde de marzo. No era una palabra nueva en el lenguaje político del siglo: en un artículo publicado en *Nuestro Tiempo* en julio de 1902, Unamuno había llamado «intelectualidad madrileña [...] al conjunto de hombres de ciencia, literatos y artistas que en Madrid residen». «Intelectualidad» denotaba, pues, algo más y diferente que «intelectual»: no tal o cual literato u hombre de letras, sino un conjunto formado por científicos, literatos y artistas. Y aunque el concepto mantenga su pluralidad de significados, este uso unamuniano acabará por imponerse: Azaña todavía escribe la palabra entrecomillada y con sesgo irónico en su «Vistazo a la obra de una juventud», en septiembre de 1911, pero los cronistas son sorprendentemente unánimes al referirse al público como «lo más saliente de la intelectualidad» o «las más nutridas representaciones de lo más granado de nuestra intelectualidad», sin que pueda percibirse en el nuevo uso ningún tono humorístico ni peyorativo[271].

Todas las crónicas coinciden en el uso del neologismo: «intelectualidad» desplaza a «intelectuales» a la hora de dar cuenta de la numerosísima concurrencia al acto. No son sólo «los intelectuales», expresión que en el uso anterior denotaba un grupo reducido de personas, la mayor parte de ellas artistas y literatos, sino «la intelectualidad», con su pretensión de totalidad y su connotación más profesional que artística o literaria. Ya no queremos hombres universales y aficionados, sino especialistas y técnicos,

decía Azaña ese mismo año, al presentar como secretario del Ateneo su primera memoria de actividades: el rigor científico, la precisión de los métodos, el aprendizaje de la técnica, los procedimientos de investigación; esto era lo que en adelante debería buscarse y aprenderse en aquella casa[272]. La voz «intelectual» había comenzado a designar a los «nuevos hombres privilegiados de la injusta sociedad: médicos, ingenieros, profesores y comerciantes, industriales y técnicos». Ésa era la realidad que cubría el concepto de intelectualidad, nuevo tipo de intelectual que Gramsci veía elevándose sobre la base de una «educación técnica, íntimamente relacionada con el trabajo industrial»: gentes nuevas en su privilegio, notables ya por su cantidad y su calidad, con una posición conquistada a base de conocimiento y ejercicio profesional, muchachos universitarios, como dirá *ABC*, que han salido como pensionados a Francia, Alemania, Inglaterra y Estados Unidos, que han sentido cierto rubor internacional, y que a su vuelta se han ido «apoderando de la cátedra, el laboratorio, el libro y el periódico». A ellos, tal vez a un puñado de obreros y a una «multitud de damas», a las «no pocas y bellas y distinguidas señoras» que daban realce al acto con su sola presencia, es a quienes se dirige Ortega[273].

Y lo hará para algo diferente a la mera protesta contra los políticos y a la denuncia del Estado, tan habitual entre los intelectuales de la generación anterior. Por supuesto, Ortega también denuncia; no a tal o cual institución, sino a un régimen, el de Cánovas, y a una política, la vieja, la de los partidos dinásticos. Pero, por el momento, no vislumbra el Estado ni la política como terreno propio de la acción de la intelectualidad: no le parece que sea el Gobierno el «órgano único y decisivo de la vida nacional». Hay que exigir mucho mayor rendimiento a la máquina del Estado, pero «queda por exigir mucho más a los otros órganos nacionales que no son el Estado, […] que es la libre

espontaneidad de la sociedad». Y ahí es donde la nueva clase debe poner su empeño, en crear «órganos de socialidad, cultura, técnica, mutualismo, vida, en fin, humana en todos los sentidos». No que Ortega desdeñe la política o no quiera hacerla, sino que de acuerdo con su percepción de la escasa densidad de la sociedad española la nueva clase tiene que echar sobre sus hombros una tarea previa: hacer sociedad, o sea, organizar a la minoría selecta para que se sitúe en condiciones de educar y conducir a la masa. Tal era su empeño, muy cercano al proyecto acariciado por Maeztu a principios de siglo: una asociación con cuantos han demostrado su capacidad intelectual: pedagogos, sociólogos, civilistas, criminalistas, técnicos de hacienda, sin olvidar a los artistas literatos, «puente que une al sociólogo con el pueblo»; todos ellos de posición independiente, de cultura probada y ajenos a los intereses de clase y al espíritu de cuerpo. Maeztu creía, como creerá Ortega, que el partido político no era lugar idóneo para el intelectual, porque le obligaba a sacrificar su independencia. Era preciso hacer otra cosa, una asociación, un centro de consulta, que orientara a la política española en la dirección señalada por Costa: difundir la enseñanza y multiplicar la riqueza pública [274].

Al debate de si la clase intelectual debía formar una liga o un partido nacional capaz de sustituir a los dos partidos dinásticos, suscitado por Costa a finales de siglo y que acabó en nada, Ortega da con la distancia de más de diez años una respuesta clara: no era el momento de hacer política en el sentido convencional del término, como utilización de recursos para «captar el Poder». No era hora de crear un partido político, sino más bien de trabajar por la dislocación definitiva del sistema de partidos existente, por la disolución de ese «cuerpo anquilosado y paralizador» en el que bajo Romanones se había convertido el partido liberal. ¿Cómo se puede esperar, pregunta Ortega, que ingrese la porción consciente de las nuevas generaciones

en un antro como el partido liberal?[275]. No era el poder, ni el Gobierno, lo que importaba, sino el trenzado de la trama sobre la que después se podrá ascender desde una sociedad más densa hasta un Estado más eficaz. Ortega pospone la urgencia de conquistar las instituciones, de la que había hablado Azaña en Madrid y que era la meta de Prat de la Riba en Barcelona, en favor de la organización de la minoría selecta en el terreno que le era propio: la reconstrucción de un discurso de totalidad, un discurso de nación, que la legitime para emprender la gran tarea de educar a la masa.

Karl Mannheim teorizará años después su concepto de *Intelligenz* como «estrato carente de fijeza, relativamente desclasado», un estrato que una sociología exclusivamente orientada en términos de clase no puede entender fácilmente. De hecho, tampoco Mannheim lo entendió por completo, pues a esos intelectuales que, procedentes de las capas adineradas, del funcionariado y de las profesiones liberales, aparecían unidos de modo principal por la educación, les aguardaba un dilema insuperable: o afiliarse a una u otra de las clases antagónicas, o buscar «el cumplimiento de su misión como el abogado predestinado de los intereses intelectuales del todo», lo que llevaría al intelectual a «hacerse consciente de su propia posición social y de la misión implícita en ella»; una posición que no es de clase en una sociedad que es de clase. Por eso, tal vez, cuando trata de examinar las posibilidades de una política adecuada a los intelectuales, Mannheim se sale por la tangente, reconociendo que tal investigación «demostraría probablemente que los intelectuales no podrían, en la actualidad, llevar a cabo una política activa independiente»[276].

Ortega, que rumiaba desde antes de 1914 algo similar a lo que Mannheim escribirá veinte años después, renuncia de antemano a esa política independiente si por tal se entiende una especie de partido de la clase de los

profesionales o de este segundo tipo de intelectuales que conforman ya una intelectualidad, un partido obligado a pedir el voto y a llevar a sus elegidos al Parlamento. La Liga que propone, muy elocuentemente bautizada «de Educación Política», «no es hoy un partido parlamentario; yo ahora no pido votos; yo ahora no hablo a las masas». Sin duda, la minoría selecta que le rodea y que aparece en trance de constituirse como lo que llamaría Mannheim intelectualidad socialmente desligada ha mostrado ya sus preferencias en el ámbito político: ninguno de los que se adhieren a la Liga, ni él mismo, ocultará su «simpatía por un movimiento reciente que ha puesto a muchos republicanos en ruta hacia la monarquía», o sea, por el reformismo. Políticamente, ahí, en algún punto de la ruta que lleva del republicanismo a un reformismo dispuesto a aceptar la monarquía con tal de que se democratice, es donde se sitúa la intelectualidad, que tiene a la democracia como único valor «inmutable e imprescindible», marginando por obsoleta o falta de sustancia la cuestión de la forma de gobierno. Pero aunque Ortega no rechace que cada intelectual pueda incorporarse al Partido Reformista, insiste en una tarea política propia, específica de la intelectualidad y situada al margen de la lucha por el poder: organizarse como tal con el propósito de erigirse en minoría dirigente de la sociedad[277]. A partir de esa organización es como pesará en la política. Éste era su empeño, distinto del por entonces defendido por Unamuno en un punto sustancial: Unamuno, que compartía la denuncia al Parlamento español por no ser verdaderamente representativo y «sí sólo una vergonzosa ficción», y que consideraba que hacer política era, «ante todo y sobre todo, hacer opinión pública», entendía también como tarea propia del intelectual trabajar fuera del Parlamento, pero en ningún momento como parte de un empeño colectivo. «Yo sé cual es mi puesto», responde a un imaginario interlocutor que le pregunta si se dispone a entrar en

política, a hacer política, «porque como mi señor Don Quijote […] ¡Yo sé quien soy! Y nada más»[278].

Ortega causó en aquel teatro de la Comedia, tal como lo expresó uno de sus oyentes, Ramón Carande, una «enorme impresión al hablar de la radical antinomia existente entre lo que imperaba en la vida política y lo que exigían apremiantes necesidades». Asumía así su papel de incitador: quería desembarazarnos de lo caduco, despertar fuerzas dormidas, recuerda Carande. «Inquietó las almas nuevas. Fue el Incitador mucho más que el Espectador», escribirá Alfonso Reyes, cuando Ortega publique una revista personal con ese título. Los aplausos en aquella ocasión fueron estruendosos, las adhesiones numerosas, las promesas orales incalculables. Un joven que le escuchaba, Luis García Bilbao, fue a verle y puso a su disposición el dinero de una reciente herencia con objeto de que promoviera la política preconizada en la conferencia[279]. Ortega fundó con aquella donación la revista *España* —nacimiento público de su generación, como escribirá veinte años después Giménez Caballero—, que el 29 de enero de 1915 saludaba al lector y decía: «Nacido del enojo y la esperanza, pareja española, sale al mundo este semanario *España*». Hacían la revista gente «ni del todo moza ni del todo vieja», que había asistido desde 1898 al desenvolvimiento de la vida española sin haber recibido en ese tiempo más que impresiones ingratas. Cuanto más patriotas éramos, más enojo sentíamos, sigue el saludo, que con una retórica vacía de contenidos concretos, acababa por preguntar si lo que había detrás de todo aquello era un partido. No, «no somos de ningún partido actual porque las diferencias que separan unos de otros responden cuando más a palabras y no a diferencias reales de opinión. Hay que confundir los partidos de hoy para que sean posibles mañana nuevos partidos vigorosos»[280].

Ese aplazamiento de la acción resultó nefasto para el propósito de Ortega, porque le obligó en sólo unos meses a

aquella posición de espectador que según Alfonso Reyes no cuadraba al personaje. Se cumplía así lo que iba ya implícito en la definición de la tarea del intelectual como elite dirigente separada de la acción política convencional: ese fastidio de la política, señalado por Bobbio, a la que se condena como algo inferior y que se sustituye con la ingenua fe de derribar el mundo valiéndose únicamente de la idea engendrada en la propia cabeza. Ortega lo comprobó muy pronto: las reuniones que su grupo mantenía los jueves por la noche en el local de la Asociación de Profesores de Orquesta de la calle de la Abada, en Madrid, no debieron de prolongarse durante mucho tiempo. Poco después, sus propuestas de preservar la completa independencia del Partido Reformista y mantener rotos todos los lazos con el Partido Liberal no encontraron eco en el jefe político de aquél, Melquíades Álvarez, deseoso de llegar a un acuerdo que le permitiera acceder al poder. Aburrido, Ortega abandonó el Partido Reformista. De la Liga de Educación Política tampoco se supo mucho más después de su fundación: uno de los adheridos, asistente a la conferencia en la Comedia, Antonio J. Onieva, recordaba cincuenta años después que los adheridos a la Liga se reunieron una vez con Ortega, «y ya no fuimos llamados en ninguna otra ocasión». La Liga, dice, se disolvió por sí sola. Pero tampoco *España,* criatura suya, satisface sus expectativas, y no comparte la nueva dirección más combativa, más implicada en la política diaria, que adopta la revista, dirigida por Luis Araquistain, cuando precisa la financiación de los aliados para mantenerse en vida. El desengaño le conduce al aislamiento del espectador, título que dará a su nueva revista, estrictamente personal, y a desentenderse del rumbo que sigue la política[281].

LA HORA DE LOS HOMBRES NUEVOS

Pero no cejará en iniciativas de pedagogía política destinadas a la formación de minorías. Convencido de lo que en alguna ocasión llamará «el poder de la prensa», Ortega será también el primero en pensar un periódico diario que permita a un grupo de intelectuales cumplir la tarea de constituirse como minoría selecta. No se prodiga en periódicos diversos: es colaborador asiduo de uno solo. Lo es hasta 1917 de *El Imparcial,* al que le unían vínculos familiares; pero lo será a partir de ese año de *El Sol,* como una opción libre. Sabe bien lo que se necesita: un diario capaz de «adquirir el complejo organismo de los nuevos periódicos mundiales». Para lograrlo, dos cosas le parecen imprescindibles: un aumento decisivo del capital social y una voluntad inequívoca, resuelta, de mantener la publicación libre de toda proximidad con persona o partido político alguno. El nuevo diario, que prepara con Nicolás Urgoiti, debe contar con capital suficiente para garantizar «la más arisca independencia», de manera que ni halague a los poderosos e influyentes ni ceda en las horas confusas ante la muchedumbre, forzado a acrecentar su venta por medio de la adulación populachera. Dos peligros que cuentan por igual para esa nueva clase, o minoría, que pretende constituir como una especie de fermento de la masa. El periódico, escribe Ortega, ha de ser un creador o educador de opinión, no un siervo de ella[282].

Ortega encontró en Urgoiti el interlocutor ideal para lanzar el nuevo periódico, una vez frustrada la inyección de nuevo capital y la fundación de una sociedad anónima con los propietarios de *El Imparcial*. Desde enero de 1917, Urgoiti pretendía introducir cierto orden en el mundo periodístico madrileño, donde veía pulular un sinfín de periodiquillos insignificantes, que nadie conocía. Lo que él quería era «un gran periódico a la europea», que sirviera de advertencia en los juicios públicos, de intervención en las disputas inevitables entre los diversos intereses, de guía en los arduos problemas que suelen agitar al pueblo, de

animador de voluntades. Lo cual no debía en modo alguno servir como excusa para contentarse con pequeñas tiradas. Todo lo contrario: había un gran negocio que realizar. Pero había que realizarlo con un producto de calidad, que mantuviera una respetuosidad confesional, una estricta moral pública, y una absoluta independencia política y partidista[283].

El significado de *El Sol* en la historia de la relación entre intelectuales y prensa no se agota con los tratos de Ortega y Urgoiti y la coincidencia de sus puntos de vista. Con Ortega, llegó a aquel periódico un grupo de colaboradores que se ocupaban de distintas secciones, y que mantenían por la tarde reuniones con miembros del Consejo de Dirección en una sala reservada a la que no accedían los «periodistas de mesa» que, despechados, llamaban a aquella sala el Olimpo. En el Olimpo, cuenta Corpus Barga, se armaron durante la dictadura grandes discusiones entre Marte, que era Maeztu, y Vulcano, que era Araquistain, y otras no menos importantes Minervas. Madariaga, cuando pasaba por allí, podía ser Mercurio, que cruzó una famosa apuesta con Marte de la que cosechó un sonoro bofetón[284]. Más allá de la redacción, los colaboradores más importantes hacían doblete al frente de las diferentes secciones en las que quedó organizada la Compañía Anónima de Librerías, Publicaciones y Ediciones, CALPE, otra iniciativa de Urgoiti que gracias a una fuerte inversión pudo abarcar todos los ámbitos del saber y de la literatura y ofrecer libros a buen precio en la que muy pronto sería su célebre Colección Universal, dirigida por Manuel García Morente, con una producción de veinte títulos mensuales. La Colección Contemporáneos será dirigida por Luis Bello; Lorenzo Luzuriaga se hará cargo, lógicamente, de la «Sección Pedagógica», Santiago Ramón y Cajal de la «Sección de Medicina», y Esteban Terradas de la de ingeniería, química y electricidad[285].

Una empresa papelera, un periódico, una editorial y unos colaboradores fijos: comienza así a fraguar lo que Giménez Caballero dibujará en los últimos años de la dictadura como constelaciones de intelectuales en torno a grandes medios de comunicación. Los intelectuales ya no son figuras individuales, cada cual a la búsqueda de un periódico, del que fuera, para colocar su artículo: ahora hay una afinidad, una cercanía moral e ideológica entre el grupo de intelectuales que da un tono a cada gran periódico en las secciones de opinión. Además, no son sólo ni principalmente literatos, como ocurría con la mayoría de los intelectuales de la generación del 98 que escribían en los periódicos; entre estos del 14 hay de todo: filósofos, pedagogos, científicos, economistas. En tercer lugar, escriben de cuestiones de su competencia, en las que son expertos: la problemática relación entre el intelectual generalista y el especializado —el *maître à penser* y el *intellectuel specifique,* en la jerga del oficio— no es de hoy; viene desde que se forma un público capaz de exigir competencia a quien pretende dirigirse a él, esto es, desde que el nivel general de la educación traspasa, por abajo, el umbral del analfabetismo y se amplía, por arriba, el acceso a la enseñanza superior. No viven exclusiva ni principalmente de lo que consiguen publicar en la prensa; suelen ser funcionarios o profesionales, mayormente catedráticos de universidad. En fin, el núcleo de intelectuales que colabora en el periódico será también el que asesore o dirija otros empeños editoriales de la misma empresa y el que se encuentre en la tertulia de la redacción de *Revista de Occcidente* cuando Ortega decida lanzarla en 1923.

Ciertamente, Ortega jamás renuncia a la esperanza de que en «la clase intelectual reside vagamente la única posibilidad de constituir una minoría selecta capaz de influir hondamente en los destinos étnicos y dar un comienzo de organización a este pueblo nuestro que se deshace y atomiza día por día»[286], pero esa esperanza es

cada vez más difusa o ilusoria, puesto que las sucesivas ligas en las que se reúne la intelectualidad, nacidas todas al calor de algún entusiasmo pasajero, duran lo que el impulso originario: así ocurrió con la Liga de Educación Política, y así ocurrirá andando el tiempo con la Agrupación al Servicio de la República y otras que, en el entretanto y sin participación de Ortega, vieron también la luz, como la Liga Antigermanófila o la Unión Democrática Española. Ninguna de ellas sirvió como el cauce esperado para influir hondamente en los destinos étnicos, aunque junto a las iniciativas de política cultural, todas contribuyeran a configurar una cultura política de la que participó casi todo lo que se movía en la intelectualidad española durante lo que en Europa habrían de ser años de entreguerras.

Esa cultura política, que se había configurado en torno a la consigna orteguiana de hacer la experiencia monárquica, contaba entre sus elementos con la expectativa de que el Rey procedería a una reforma constitucional que hiciera de España una democracia auténtica, expectativa que recuerda a Costa cuando reclamaba el poder de lo alto con objeto de que el partido de las clases intelectuales por él propugnado pudiera iniciar la obra de la regeneración de España. Pero, sin que el reformismo estuviera en condiciones de ejercer sobre la Corona una fuerte presión, el Rey no hizo nada, y la espera de su iniciativa se fue apagando a medida que la Gran Guerra extendió entre la intelectualidad la identificación del espíritu de libertad y democracia con las naciones aliadas. De momento, esas convicciones democráticas no se expresaron en una reivindicación de la república, aunque no faltaron preguntas al Rey acerca del lado en que la Corona se situaba, si en el democrático o en el autocrático, seguidas de advertencias en el sentido de que la derrota de Alemania traería «un debilitamiento del monarquismo y una disminución de testas coronadas», peligro que sería mayor o menor según se estuviera «más cerca o más lejos de la

causa germánica». En todo caso, el grueso de los intelectuales se expresó durante la guerra en la firma de varios manifiestos que, si reafirmaban sus convicciones democráticas y su solidaridad con la causa de los aliados, no por eso mostraban una actitud crítica hacia la Corona: de la neutralidad pasiva, como ausente, responsabilizaban al Gobierno, no al Rey, que era política y constitucionalmente irresponsable[287].

Sin embargo, la idea de que la responsabilidad del Rey tenía algo que ver con la política de neutralidad pasiva se fue abriendo paso a medida que las crisis de gobierno se multiplicaban en plazos cada vez más cortos. Que el Rey reina pero no gobierna fue como una ilusión de la que comenzaron a despertar los intelectuales con el despido de Romanones y la llamada a Dato en junio de 1917. A partir de ese momento, el Rey pareció tan responsable del Gobierno como el presidente del Consejo o más: en la revista *España* se sucedían comentarios sobre la creciente responsabilidad política del Monarca, que alcanzaron su punto culminante con el derrumbe de las coronas de Rusia y Grecia. Con la guerra encaminándose a su fin, la aliadofilia del grueso de la intelectualidad se expresó en una exigencia al Rey para que se pusiera al frente de una marcha hacia la democracia bajo la amenaza de que, de otra forma, la revolución se haría inevitable. Ponerse al frente quería decir liderar un proceso de revisión constitucional que limitara las atribuciones de la Corona e hiciera del Gobierno una emanación del Parlamento, y no al revés. En definitiva, lo que se pedía era que el Rey no pudiera disolver el Parlamento cuando lo considerara oportuno, que el Parlamento no pudiera cerrarse por decisión del Gobierno, y que el Gobierno no pudiera gobernar sin apoyo en el Parlamento: cuestiones todas que iban de suyo en un auténtico sistema parlamentario, pero que en España exigían un recorte de las atribuciones

regias, elecciones limpias y Parlamento autónomo, o sea, el destierro puro y simple de la vieja política.

Fue precisamente con la Gran Guerra tocando a su fin cuando acabaron por cristalizar los elementos de esta emergente cultura política democrática, que esperaba, sin embargo, del Rey la iniciativa para emprender la necesaria reforma constitucional. Los intelectuales que se habían manifestado durante los años anteriores como fervientes aliadófilos interpretaron la derrota de Alemania como el fin de la autocracia y el triunfo de la democracia. Un viejo mundo se hundía con la doble abdicación de los Hohenzollern, la caída de los Habsburgo y la desmembración del viejo imperio austrohúngaro, por no hablar de la renuncia de los zares. Por todos los rincones de Europa, lo viejo desaparecía de la historia: un saldo de coronas, una desbandada general de testas coronadas, el triunfo de los «conceptos alzados, como invencible ejército espiritual, frente a Alemania». España entera festejaba la victoria: hasta Miguel de Unamuno reconocía ahora a Inglaterra como baluarte de la libertad. Y cuando brindaban por la libertad y por la república, las señoras que asistían en el teatro Bretón de Salamanca al festejo organizado para celebrar la victoria, agitaban los pañuelos mientras la orquesta atacaba los primeros compases de la Marsellesa[288].

Si en Europa desaparecía, tras cuatro años de guerra, lo viejo, ¿cómo podía perdurar en España? Ésta fue la pregunta que corrió por redacciones de periódicos y revistas. Y la respuesta era de cajón: a España le había llegado también la hora de lo nuevo. Ortega se multiplica desde las páginas de *El Sol,* y Araquistain vive como sobre ascuas la expectativa del cambio que anuncia cada semana desde las páginas de *España*. En efecto, ha llegado la hora de liquidar, con la vieja España, la vieja política. El último experimento, el Gobierno de concentración presidido por Maura desde marzo de 1918, que había despertado tanto

entusiasmo, con la gente abrazándose por las calles, llorando de emoción, había fracasado. Ortega había participado de aquel entusiasmo: «Fue ayer una mañana espléndida para los españoles», escribió un día después del anuncio. La mejor luz de primavera y un raro entusiasmo nacional en los corazones; y en cada semblante, una sonrisa de satisfacción adquiría el valor de una actitud política… Los hombres llamados al nuevo Gobierno, que separadamente no lograron hacerse amar por la nación, «reunidos forman un poder que se impone al respeto de todos los españoles»[289]. Pero todo fue una ilusión pasajera. Siete meses después de aquella oleada de entusiasmo, en el momento de la paz, el poder público no existe en España, y la autoridad de los antiguos partidos se ha volatilizado. Ni en el partido conservador ni en el liberal, que eran los auténticos corruptores, podía encontrarse la fórmula para restaurar el poder. Había que buscar por otro lado, por esa legión democrática formada por los «españoles cultivados», médicos, ingenieros, profesores, literatos, artistas, industriales, amigos de lo moderno y movidos por una creciente urgencia de que triunfara en España un auténtico liberalismo. Su política ya se conoce: libertad, justicia social, competencia, modernidad[290].

Es, por tanto, una llamada a que las nuevas clases medias profesionales asuman el poder evitando la aventura de derrocar al régimen. Empieza ahora, escribe Ortega en noviembre de 1918, una nueva era española. La razón es obvia, y la exigencia perentoria: en una Europa que se transforma, España no puede permanecer idéntica a sí misma. Si en el verano de 1917, el de las Juntas militares, la revolución obrera y la Asamblea de parlamentarios, no pudo ser, en el otoño de 1918 no queda ya ninguna alternativa: es preciso prescindir de aquellos políticos, que eran ya viejos en 1913, y en los que ahora, cinco años después, Araquistain, director de *España,* no ve sino «una ficción humana». Es hora de pertenecer como pueblo a la

comunidad de naciones civilizadas, dicen los intelectuales que firman un nuevo manifiesto, el de la Unión Democrática Española para la Liga de la Sociedad de Naciones Libres. Los nombres son conocidos: Unamuno, Simarro, Buylla, Cossío, Marañón, Pittaluga, Azaña, Madinaveitia, Zulueta, Menéndez Pidal, Bello, Pérez de Ayala, Pedroso… La lista de quienes no quieren «seguir viviendo aislados ni regidos por poderes irresponsables» engrosa cada día. Ortega desde *El Sol,* Araquistain desde *España,* no expresan una opinión ni adelantan una propuesta personal: a su alrededor, una nutrida pléyade de intelectuales dice y espera lo mismo, con las mismas palabras, con idénticas propuestas[291].

La meta no ofrece dudas: liquidar lo viejo, dar paso a lo nuevo. Pero «nuevo y viejo» ya no es sólo la metáfora de un cambio generacional, como en 1913: lo viejo, escribe Araquistain, es la autocracia, el sistema total de gobierno; lo nuevo es la democracia, un régimen en el que el poder se ejercite de abajo arriba. La única duda se refiere al sujeto de la acción: ¿quién pondrá el cascabel a ese gato de la vieja política? Y en este punto, el panorama respecto al verano de 1917, con la acción militar, obrera y parlamentaria, había cambiado por completo. No se percibe ninguna preparación revolucionaria, escribe Araquistain: los republicanos esperan que la monarquía se desplome como se desplomaron las murallas de Jericó, tocando las trompetas; los socialistas, después de los combates de agosto, no están para movilizaciones revolucionarias; descansan de la fatiga. Ningún partido exterior al régimen, antidinástico, se encuentra con fuerzas suficientes para realizar, también aquí, el saldo de coronas que por esos días se celebra por toda Europa. En realidad, el régimen no tiene enemigos. ¡Ah!, ¡pero sí!, por aquí aparece uno: el mayor enemigo del régimen político español es el propio régimen. La selección al revés, selección de los peores, realizada a fondo durante décadas, ha conducido a su agotamiento e inutilidad. Esos hombres viejos, desgastados,

no serán capaces de sacar al régimen del apuro. Y entonces, al Rey sólo le queda intentar la continuidad de lo existente con el recurso a la dictadura antiliberal o hacer tales concesiones a los hostiles al régimen que puedan participar en el Gobierno sintiendo a salvo su dignidad: es decir, llamar a los reformistas[292].

Como Araquistain, también Ortega cree que la transformación inevitable puede realizarse de dos maneras: ordenada o caótica. Los partidarios de la primera deben organizar una nueva fuerza social que se niegue a convivir ni una hora más con la España oficial y oficiosa; los de la segunda serán los que se obstinen en mantener las cosas como están; su perspectiva no es otra que la de ser arrollados. Una transformación, pues, ordenada, pero no por eso menos radical. Para llevarla a cabo no sirven los partidos del turno, reos ambos de un fracaso de dimensiones históricas. La eliminación de esos elementos, condición mínima para que la existencia española vuelva a un orden fecundo, debe abrir paso a otros núcleos que ofrezcan garantías de independencia, honestidad y un programa de amplitud nacional. Y de esa especie, Ortega ve, también como Araquistain, a los reformistas, pero añadiendo a renglón seguido**:** y los descentralizadores, o sea, los catalanistas, que por su parte se habían vuelto a Barcelona, convencidos, como escribe Cambó, de que «era llegada la hora de plantear el problema de la autonomía integral de Cataluña». Reformistas y descentralizadores que, según Ortega, deberán dirigir un llamamiento a las fuerzas y hombres nuevos ajenos a la política, o sea, a los intelectuales[293].

De manera que el gran relato de la vieja y nueva España, que había servido para dar cuenta del pasado de decadencia metahistórica y de la vitalidad presente del país, sirve además para proponer fórmulas políticas de futuro. «Anda España tan urgida de peligros», es tan perentoria la necesidad de reconstruir el Estado, de dotar a las instituciones de autoridad moral y de funcionamiento eficaz, y, por otra parte, es tan manifiestamente incapaz la clase política del régimen, que no se acierta a entender cómo es posible que el Rey dude respecto al partido al que debe confiar el Gobierno: los reformistas, claro; solos o acompañados de los regionalistas y de independientes

ajenos a partidos. Todos ellos son lo nuevo, lo aún no probado ni gastado, pero ellos son, además, los únicos capaces de proceder a esa transformación radical y ordenada que exige una reforma constitucional con la previa convocatoria de Cortes Constituyentes, la instauración de la libertad de conciencia, la perfecta secularización del Estado, la descentralización por medio de una organización federativa que permita autonomía en forma gradual según la necesidad de las regiones, y una especie de socialización de la sociedad que conduciría a la equiparación de la clase obrera a las demás clases en el orden jurídico, económico, moral e intelectual. Concretando su apuesta política, Ortega sintetiza en tres temas fundamentales su idea de programa mínimo: reforma constitucional, descentralización, política social[294].

Ésta es la fórmula, éste el programa y ésta la exigencia de cambio, no sólo en el sistema de la política sino en la sociedad: una mezcla de reivindicaciones reformistas, autonomistas y socialistas. El problema es que, como siempre, todo se hace depender de la decisión del Rey. Con tanto darle vueltas a la masa, la intelectualidad pasó por alto organizarla para la acción. No llaman los intelectuales a movilizaciones para imponer esa salida a la crisis política suscitada por el fin de la Gran Guerra y la caída del Gobierno Maura, el Gobierno de águilas, de seudoeminencias; no impulsan tampoco, ni se incorporan masivamente a un partido político que imponga la convocatoria de elecciones, las gane y exija su derecho a gobernar; lo que piden es que el Rey, clave de arco de la vieja política, llame a Melquíades Álvarez y le confiera el encargo de formar Gobierno con objeto de convocar elecciones a Cortes Constituyentes para acabar de una vez con… la vieja política.

Y don Melquíades fue efectivamente llamado a Palacio, y el Rey le formuló la reglamentaria consulta, y recibió la esperada respuesta: que los reformistas sólo podrían

participar en el Gobierno si, una vez aprobados los presupuestos y llegado el momento de hacer la crisis grande, se disolvían las Cortes y se convocaban nuevas Cortes Constituyentes. «Yo tuve el honor de ser llamado a la Cámara regia», dijo don Melquíades, a toro pasado, ante más de dos mil personas, entre las que se encontraban «representaciones salientes de la intelectualidad liberal», reunidas de nuevo en el Hotel Palace, como en 1912, como en 1913, para rendirle un homenaje. Y al Rey le dijo que para entrar en el poder los reformistas exigían: disolución de estas Cortes y convocatoria de unas Cortes Constituyentes donde se modificara radicalmente la Constitución actual, siempre sobre el supuesto, que para ellos tenía el valor intangible de un dogma, de que el pueblo fuese el único soberano, y de que desaparecieran todos los privilegios de la realeza, incompatibles con los de la soberanía popular. En este punto, muy firme se mostró Álvarez: no caben ni transigencias ni mixtificaciones. Esto no es más que el procedimiento para abrir el cauce de la legalidad y evitar la revolución. Por supuesto, su oferta no tenía más motivación que «el decoro de España». Él era, por temperamento, republicano, y tenía convicciones doctrinales republicanas, y siendo así, no sentía empacho alguno en prometer que si las Cortes consagraban con sus votos la legitimidad, la nacionalización de la monarquía, él serviría lealmente a la monarquía, porque así servía a los intereses del pueblo[295].

El Rey no tomó en consideración ni las llamadas de los intelectuales a liquidar la vieja política y abrir paso franco a la nueva, ni la oferta, tan sensata por lo demás, del líder reformista. «¿Se intentará, contra la voluntad de España, entregar el poder a la vieja política?», se preguntaba *El Sol* el 7 de noviembre al dar cuenta de la dimisión de Maura, temeroso de que la nueva España, que ya alienta y combate, sufriera una nueva frustración[296]. Pues sí, eso exactamente era lo que se intentaba. Dos días después de la

crisis, y tras un fallido encargo al conde de Romanones, Manuel García Prieto, el mismísimo yerno de Eugenio Montero Ríos, que en junio de 1905 había concitado la primera «protesta de los intelectuales», ministro que había sido de la Gobernación, de Gracia y Justicia, de Fomento, varias veces de Estado, y hasta presidente del Consejo en abril y luego en noviembre de 1917, es decir, un habitual de las situaciones liberales, recibió entre la carcajada, la indignación y el pesimismo general el encargo de suceder a Maura al frente del Gabinete. La política española sigue ignorando la transformación que sufre el mundo, titulaba a toda página *El Sol,* que contraponía la abdicación de Guillermo II, fin de la vieja Europa, al nombramiento de García Prieto, reafirmación de la vieja España. Casi todos, sin embargo, entendieron que se trataba de un arreglo interino, con el único propósito de sacar el presupuesto adelante mientras maduraba «la crisis grande». Pero cuando la crisis grande por fin maduró, y hasta se pasó de madura que estaba, la estupefacción se trocó desconcierto: don Álvaro de Figueroa y Torres, conde de Romanones, ministro que había sido varias veces de Instrucción Pública, de Agricultura, Industria, Comercio y Obras Públicas, de Fomento, de la Gobernación, de Gracia y Justicia, de Estado, y presidente también del Consejo, un profesional de los ministerios, fue el elegido para sentarse en la cabecera del banco azul desde el 6 de diciembre de 1918[297]. Así se cerraba la gran crisis, con una dramática vuelta a la más vieja política, con un retorno a aquel régimen que la nueva España rechazaba por inmoral y por promovedor de desastres.

Ahora, lo de vieja tampoco tenía nada de metafórico: aquellos señores eran los mismos que habían entrado y salido con intervalos de dos o tres años, pero también de dos o tres meses, según épocas y crisis, del Consejo de Ministros desde los primeros años del siglo. Ya entonces no eran unos jovencitos, lejos de ahí: habían nacido en los años

cincuenta y sesenta del siglo anterior. Romanones, por ejemplo, era de 1863, y García Prieto le sacaba cuatro años. Sucedían a Maura, un señor verdaderamente mayor, por edad y por porte, nacido en 1853, que por cierto volverá a sucederles al frente de otro Gobierno efímero cuatro meses después, en abril de 1919, sólo para dejar paso, en julio, a Joaquín Sánchez de Toca, de 1852, que no llegó a retener el puesto ni seis meses, sustituido como fue en diciembre por Manuel Allendesalazar, no más joven que él, hasta que, por fin, Eduardo Dato, nacido en 1856, volvió otra vez a la presidencia. En resumen, de la crisis de noviembre de 1918 a la de mayo de 1920, subieron a, y bajaron de la presidencia del Consejo los señores García Prieto, Figueroa, Maura, Sánchez de Toca, Allendesalazar y Dato: todos, en el sentido más literal, menos metafórico, de la expresión, viejos políticos; todos conformando una senectud, como la verá en pocos años Manuel Bueno, al identificar su historia con la de los desastres coloniales, «más pendiente de sus reumatismos y sus bronquitis que de las inquietudes de la Patria»[298].

SE PASÓ LA HORA: COMPÁS DE ESPERA

Todos para hacer la vieja política, que consistía en fabricar desde el Gobierno mayorías en el Parlamento. El balance: una deslegitimación profunda, sin retorno, del sistema político, una puesta en duda de los mecanismos parlamentarios, una sospecha de que liberalismo y parlamentarismo habían entrado en crisis, un desprestigio creciente de los políticos, siervos retribuidos de los plutócratas, como los llama Pérez de Ayala, y, a la vez, una dejación, un cansancio, un aquí no se puede hacer nada, que embarga los ánimos antes tensos y esperanzados de los intelectuales aliadófilos. En Ortega, «imperativo de intelectualidad» y España invertebrada son expresión de un

nuevo estado de espíritu: los intelectuales harán bien dedicándose a lo suyo; el mal de España es más grave de lo que había supuesto, afecta al alma misma del pueblo, inficiona la raíz misma de la actividad socializadora. No se trata de la política, sino de la íntima constitución de la sociedad, de una enfermedad que afecta al ser nacional: las masas se niegan en España a ser masa, esto es, a seguir a la minoría directora, y así la nación se deshace, la sociedad se desmiembra, y sobreviene el caos social, la invertebración histórica. En España la anormalidad ha sido demasiado permanente para que obedezca a causas accidentales: en nuestro pasado la anormalidad ha sido lo normal, escribe Ortega, con lo que no tiene más remedio que venir a una conclusión: la historia de España entera, salvas fugaces jornadas, ha sido la historia de una decadencia, de la que únicamente se podrá salir cuando se cumpla la condición suma: el reconocimiento de que la misión de las masas no es otra que seguir a los mejores, en lugar de querer suplantarlos, un relato que más que grande es fantástico, y que difícilmente habría podido recitar un liberal sin haber renunciado antes a la sustancia de su liberalismo[299]. Ésta es la actitud que corre por el fondo del revitalizado antiparlamentarismo de los intelectuales dotados de la aguda conciencia de formar una minoría selecta, distanciada por igual de la masa, fuera proletaria o burguesa, y de los políticos profesionales y de su llamada a ocuparse en cuestiones más sustantivas.

Todo junto, agravado en los años posteriores por la doble crisis de las guerras en Marruecos y del pistolerismo en Barcelona, explica el alivio con que fue recibido por la minoría selecta el golpe de estado de Primo de Rivera, que resumió en su persona los dos objetivos políticos sobre los que tanto habían girado las dos retóricas dominantes de dos generaciones de intelectuales: regeneración de España, una; liquidación de la vieja política, dos. En efecto, unas semanas después del golpe de Estado, Ramiro de Maeztu

escribía en *El Sol* que lo importante del 98, en política, no fueron ni él ni sus compañeros de generación, sino Macías Picavea y Joaquín Costa. No sus ideas, sino las de Picavea y Costa «son las que ahora inspiran al directorio la serie de golpes que está asentando a la hidra caciquil»[300]. Pero Maeztu no estaba solo: en su primer editorial sobre la nueva situación política, y luego de que el dictador, en su reunión con los directores de los diarios madrileños, hablara de un plazo de noventa días para que aquellos nueve hombres de buena voluntad que integraban el directorio militar culminaran la tarea de liquidar la vieja política, *El Sol* mostraba su acuerdo con la acción de saneamiento emprendida, aunque dando por supuesto que «terminada la obra de desarraigar el viejo régimen y sanear interiormente el organismo del Estado», el directorio tendría que ceder el Gobierno de la nación a alguna fuerza política. ¿A cuál? No a las derechas, aunque creyeran que la nueva situación había llegado en beneficio suyo; tampoco a los reformistas, que en lugar de permanecer apartados higiénicamente de los restos descompuestos del viejo liberalismo prefirieron librar batallas ajenas a costa de quedar «con el escudo empañado y la lanza sin dar lanzadas». Nada, por tanto, del pasado, valía. ¿A quién o a quiénes, entonces, deberían entregar el poder los militares? Pues a los liberales sinceros, dispersos por toda España, en ciudades y campiñas, a esos liberales que estaban conformes con la destrucción del caduco régimen desaparecido y que debían salir de su inacción para cerrar el paso a las derechas[301].

Estos liberales dispersos en ciudades y campiñas, ¿quiénes eran sino un potencial partido formado por la más selecta intelectualidad? A Eduardo Gómez de Baquero le parecía «de perlas» el llamamiento que *El Sol* les había dirigido. Tampoco él tenía nada que reprochar a Primo de Rivera ni al directorio militar por haber barrido a los partidos liberal y conservador, tan parecidos que sólo los

distinguía el temperamento de las personas y los contrapuestos intereses de una política de campanario. Por ese lado, pues, nada que lamentar: lo caído con el golpe de Estado no había sido un verdadero régimen liberal sino, en el mejor de los casos, un seudoliberalismo. Frente a aquel régimen, el nuevo estado de cosas encerraba cierta virtud revolucionaria, o sea, lo que Costa siempre había ambicionado: que de lo alto llegara la fuerza de una revolución. Gómez de Baquero era plenamente costista cuando barruntaba que la dictadura recién instaurada «puede ser revolución desde arriba, hecha desde el Estado para la conservación del Estado y de la nación». Y éste era precisamente el punto de contacto de la verdadera opinión liberal con el nuevo régimen, que, siguiendo los dictados del buen sentido, se proclamaba transitorio. No tanto, sin embargo, como para que no debiera prever la formación de una especie de Parlamento compuesto por un centenar de personas lo más alejadas posible de los partidos; serían representantes de una nueva estamentalidad: productores, industriales obreros, intelectuales, una idea a la que Ortega no dejará de dar vueltas hasta las vísperas mismas de la proclamación de la República, y que matiza la parte de sustantivo que con tal Parlamento queda en el «nuevo liberalismo» propugnado por Gómez de Baquero y, en general, por *El Sol,* durante estos meses[302].

Ortega tardó unas semanas en estampar su firma al pie de un artículo, pero cuando lo hizo fue para ratificar lo que *El Sol* había establecido como doctrina desde los días inmediatos al golpe: «Alfa y omega de la faena que se ha impuesto el directorio militar es acabar con la vieja política», escribió, añadiendo que a un «propósito tan excelente, no cabe ponerle reparos. Hay que acabar con la vieja política». En verdad, desde 1913, Ortega no había dicho otra cosa, sólo que ahora, a falta de sujeto civil capaz de acabar con ella, bueno sería no poner reparos a que el sujeto militar acometiese la tarea. Pero con los militares en

los puntos alfa y omega de la faena, una grave inquietud se añadía en el espíritu del filósofo a la «indudable simpatía e íntima adhesión» que le había suscitado la empresa militar. Ortega encontraba en el primer manifiesto y en todo lo emprendido hasta aquel momento por el Directorio una exacta coincidencia con la opinión pública en una cuestión fundamental: que las desdichas de la nación procedían de que unos centenares de hombres, sin moralidad ni competencia, se habían adueñado astutamente del poder público. Por supuesto, la gran masa de españoles convencida de eso no había sido capaz en cincuenta años de sacudirse el gravamen de tan nefandas personas. Ninguna de las generaciones actuales ha asistido al más leve conato popular para arrancar el poder de aquellas manos fraudulentas. La muchedumbre no ha acudido. Pero junto a esa masa, hay una serie de reducidas minorías. Y esas minorías, que se caracterizan por una capacidad de reflexión superior, tienen derecho a ser atendidas[303].

«¿Qué nuevo camelo es ese de las minorías selectas o seleccionadas?», replicó enojado Unamuno desde *El Liberal:* «Es la cantinela de los que fracasan sin haber luchado, de los ex futuro fracasados: ¡la minoría selecta! ». Que los militares barrieran la vieja política mientras la minoría selecta reclamaba su derecho a ser atendida era algo que superaba la capacidad de comprensión de aquel viejo cascarrabias[304]. Ortega, sin embargo, no fue el único de esas minorías en firmar a los militares una letra a plazo. Ante el dilema de optar entre «un hecho extralegal y la corrupción», Puig i Cadafalch, presidente de la Mancomunitat de Cataluña, hizo saber al general Primo de Rivera, en una nota entregada por el barón de Güell, que optaba por lo primero, en el bien entendido de que si se tenía en cuenta a las regiones en la organización del futuro Estado, su adhesión pasaría fácilmente de ser «la precisa y estricta» que en ese momento tenía al poder constituido, a ser «la más íntima y cordial, base de la actividad fecunda

con que colaboraríamos a la obra generosa iniciada». Una adhesión íntima, como la prometida por Ortega, era la acariciada por Puig i Cadafalch, que había hablado con Primo de Rivera de la nueva España, confiando en que el dictador desarrollara el programa que el viejo sistema había sido incapaz de realizar. De poco sirvió todo esto y la asistencia y consejo que, según Azaña, Puig i Cadafalch prestaba al dictador, pues muy pronto, en el plazo de tres meses, aquella íntima adhesión, aquel entusiasmo, se verían frustrados ante los ataques de Primo de Rivera al catalanismo y a la misma Mancomunitat, la cual acabaría disolviendo en 1925[305].

Ni el llamamiento a los liberales ni la petición a los militares tuvieron mayores consecuencias: una cosa es publicar un editorial o escribir un artículo de opinión y otra bien distinta organizar una fuerza política con vistas al ejercicio del poder. En septiembre de 1923, Ortega había abandonado ya de antiguo su vinculación al reformismo, y había enunciado para el intelectual la hora de la «gran tarea», la de ejercer su influjo sobre los destinos de España. Ahora bien, lejos de lo postulado en la crisis de 1913, la primera condición para cumplir esa tarea diez años después consistía en no proponérselo, no deformar «su intelectualidad poniendo ésta al servicio de propósitos políticos». Por supuesto, el primero en entender la función del intelectual «al servicio de propósitos políticos» había sido él mismo cuando llamó a realizar la experiencia monárquica; pero ahora, cuando el reformismo no pasaba de servir como muleta al partido liberal, Ortega afirma que «el intelectual sólo puede ser útil como intelectual, buscando sin premeditación la verdad o dando cara a la arisca belleza». Su última iniciativa para la formación de la minoría selecta, *Revista de Occidente,* dejó claro desde el primer número que se situaría «de espaldas a toda política, ya que la política no aspira nunca a entender la cosas», y que sólo reservaría su atención «a los temas que

verdaderamente importan». Sonaba a toque de retirada, que mantendrá en los años siguientes, recordando al intelectual la obligación de hacer política como intelectual, no olvidando en casa las virtudes y los imperativos de su oficio y disciplina, limitándose a formular un pensamiento complejo, preciso y lleno de reservas y cautelas, pero dejando a los políticos que tomaran de ese pensamiento lo que bien quisieran; o metiendo al intelectual dentro de esa categoría de hombres, un poco enfermos, a los que era preciso no ocupar en nada. En definitiva, la experiencia monárquica hecha, la dictadura instaurada, Ortega reclama para el intelectual el ideal de su condición: relacionarse sólo con sus iguales, no ocuparse de política, vacar en sus intereses literarios o científicos: en esto acababa por el momento la concepción del intelectual como minoría selecta a la que sólo diez años antes había solemnemente convocado a la tarea de penetrar, educar y conducir a la masa[306].

5

HACER POLÍTICA: INTELECTUALES EN PARTIDOS O UN PARTIDO DE INTELECTUALES

La manera orteguiana de presencia de intelectuales en la esfera pública como minoría selecta que penetra, educa y dirige a la masa, crea nación o patria e influye en los destinos del Estado, todo desde una posición propia, con una panoplia de instrumentos como periódicos, revistas, conferencias, ligas, corrió paralela a otras opciones, que oscilaron entre la propuesta de un partido de intelectuales y la entrada de intelectuales en partidos ya actuantes en política, especialmente en los excluidos del turno. A Francisco Giner y a Rafael Altamira, como representantes de la Institución Libre de Enseñanza y de la Universidad de Oviedo, había propuesto Joaquín Costa en agosto de 1898 la dirección de una asociación que debía salir a la luz pública «sin vaguedades ni generalidades, muy concreta; como partido político; ni radical ni conservador, ni monárquico ni republicano, ni católico ni anti-católico, oportunista, empírico, a la inglesa, definido por su programa», con doce o quince proyectos de ley sobre cuestiones fundamentales. Con la certeza de que tal partido sólo podría llegar al poder si era llamado desde arriba, Costa sugería que se definiera por sus maneras conservadoras, que no arremetiese contra los políticos viejos, presentándose petulantemente a exigirles cuentas por el pasado; que no pidiese ni rechazase el poder; que no se propusiera como objetivo la conquista

de la *Gaceta,* sino la realización, por sí o por quienquiera que ocupase el poder, de su programa; un partido nacional, que no se dijera órgano de la opinión ni de la masa neutra, sino de las necesidades fundamentales de España, y que dispusiera de organización en todos los niveles posibles: central, provincial, local[307].

La iniciativa, que puede parecer sorprendente, no lo es tanto si se recuerda que, años antes, hombres de la Institución o de su procedencia, como Azcárate, Salmerón, González Serrano, Calderón, Sales y Ferré, Posada, Piernas Hurtado, Odón de Buen…, habían militado en el Partido Centralista[308]. Al cabo, la Institución Libre se había propuesto una larga obra de educación que requería el concurso del Estado, y las iniciativas impulsadas por el grupo de Oviedo iban en la misma dirección. Altamira, sin embargo, a pesar de manifestar a Costa su conformidad con el programa, «especialmente en la condición de no turnable del nuevo partido o núcleo de propaganda y regeneración», le confesó su escasa capacidad en «el arte de tratar a los hombres en el mando» y su inclinación a servir más como propagandista que como organizador. No excluía la organización, pero no estaba de acuerdo en que el proyecto acabara en partido, aunque si Giner se decidiese con los suyos a luchar en la forma que Costa proponía, «saliendo del aislamiento de aquella casa y de los reducidos límites de su acción actual», entonces sería distinto, «siempre que el mismo Costa no dejara al grupo huérfano de su poderosísimo concurso». Dicho más a la llana: Altamira y el grupo de Oviedo secundarían una iniciativa del tipo propuesto siempre que Giner y el mismo Costa se situaran a la cabeza[309]. Al final no hubo tal partido de intelectuales, y la Liga Nacional surgida de la Asamblea de Productores celebrada en Zaragoza se quedó esperando la llamada de lo alto. Luis Morote comprendió lo que estaba en juego cuando, cumpliendo su trabajo de periodista, vio a los productores reunidos en asamblea «encargados de una

tarea constituyente superior a sus fuerzas»: no sabían si eran una convención llamada a extirpar organismos y limpiar la maleza, o un comicio rural agrícola que distribuía premios al mejor arado, a la vid más floreciente[310].

La idea, sin embargo, quedó flotando por los aires: los intelectuales vocados a la acción política, ¿debían incorporarse a partidos o, por el contrario, debían formar un partido propio de intelectuales? Las respuestas cambiaron con el tiempo y la experiencia colectiva e individual de los implicados, pero una cosa parece clara: cuando se trató de grandes cuestiones, no de la pequeña política diaria, no de ser concejales o diputados, sino del futuro de la sociedad, de la forma del Estado o del destino de la nación, no faltaron intelectuales que, sin limitarse a su gusto por la elaboración de grandes relatos, entraron en política incorporándose a partidos o fundando otros nuevos. La incorporación al Partido Reformista cuando parecía que la monarquía había levantado los obstáculos a su democratización fue la más destacada, pero no faltaron otras iniciativas suscitadas por otros objetivos: socialismo y república se cuentan entre las principales.

Intelectuales como proletarios: la inaudible llamada del socialismo obrero

Cuando Costa se quejaba de las reticencias y pasividad de las clases intelectuales ante sus proyectos organizativos, varios dirigentes socialistas constataban apesadumbrados la ausencia de intelectuales en sus filas. Desde Juan José Morato y Antonio García Quejido hasta Julián Zugazagoitia o Luis Araquistain, una queja se repite en los publicistas del socialismo español: en el partido obrero escasean los intelectuales. Morato lo afirmaba al dar cuenta de los orígenes del PSOE: «Obreros manuales son los más, sin que de ellos haya uno extraordinario armado con todas las

armas de la ciencia»; y García Quejido, experimentado dirigente sindical del socialismo madrileño, lo expresaba también con un lamento en el que resonaban ecos regeneracionistas: el socialismo sufría «en nuestro desdichado país» la ausencia de verdaderos pensadores y aun ni siquiera literatos[311]. Ausencia que se traducía en la nula aportación de los intelectuales al crecimiento del movimiento obrero. En España, escribía Vicente Barrio, son obreros manuales los que han creado, propagado y dado consistencia al movimiento obrero y socialista, los que han escrito en sus periódicos y publicado folletos. En materia socialista, seguía Barrio, los obreros llamados intelectuales han estudiado muy poco o nada, mientras que los manuales, sacrificando el paseo, el descanso y las distracciones, han esforzado su imaginación para llegar a conocer la ciencia socialista. El socialismo, entendido como una ciencia de la sociedad, había llegado a las mentes obreras españolas gracias al esfuerzo de los mismos obreros; los intelectuales no habían tenido nada que ver en el asunto[312].

Esta convicción de los fundadores persistió y aun se reforzó en las nuevas generaciones de socialistas, incluso entre los dedicados a la escritura y la palabra. En España, afirmaba Julián Zugazagoitia, el desarrollo de las doctrinas socialistas había sido obra casi exclusiva de trabajadores manuales obligados a la labor de proselitismo y defensa. Y por lo que se refería a «los intelectuales indígenas», Araquistain encontraba triste confesar que el socialismo en España les debía «muy poco», una realidad de la que de ninguna manera podía culparse a la clase obrera: ninguna clase social, decía este renombrado publicista, siente tanta apetencia de hombres superiores, intelectual y moralmente, como la obrera. Ocurría, sin embargo, que en España el tipo de hombre llamado intelectual tenía una mentalidad de pequeño burgués: poco idealista y poco sensible a los dolores ajenos, al intelectual «no le preocupa más que hacer su carrera». De ahí que Antonio Ramos Oliveira no

lamentara su ausencia en el partido obrero: todo lo contrario; Ramos se felicitaba de que en España se hubiera «dicho poca cosa sobre socialismo». Los socialistas españoles, escribió en un alarde de patriotismo de partido, estaban en condiciones de gritar: somos pobres, pero honrados; pobres en libros, pero conscientes en la acción, científicos en la táctica en dimensiones superiores a los socialistas de la Internacional[313].

Por otro lado, la aportación de los intelectuales al acervo mundial de ideas socialistas había sido, como comprobaba Luis Araquistain muchos años después, desdeñable: «Creo que los españoles no hemos aportado nada original al tema del socialismo moderno», escribió ya en el exilio. Hay, reconocía, algunos buenos folletos de divulgación, debidos a Pablo Iglesias y a Jaime Vera, un discurso de Besteiro, un amable libro de Fernando de los Ríos, antimarxista, de inspiración jurídica y religiosa, y nada más que valga la pena recordar[314]. Lo cual, para todos ellos, constituía una singularidad española. Lo decía Morato, lo escribió Barrio: en Francia, Bélgica, Alemania, han sido obreros intelectuales los que han organizado a los partidos socialistas y han propagado las ideas socialistas al movimiento obrero. En España, sin embargo, han sido los manuales los que han defendido y propagado a los intelectuales. De modo que, para bien o para mal, el socialismo español, a diferencia del francés, el belga o el alemán, no debía nada a los intelectuales, opinión compartida de buena gana por los mismos intelectuales que en algún momento se sintieron atraídos por el socialismo, como Ramiro de Maeztu o José Ortega. El primero, al comentar el regreso de Iglesias a España después de asistir al Congreso de Amsterdam, en agosto de 1904, lamentaba que el líder obrero volviera a su patria triunfante y con su conducta sancionada por la Internacional: nada de coaliciones con partidos burgueses. Con lo cual, Iglesias podía sentirse tranquilo, pues cumplía con Guesde y con

Kautsky y «aburría a los elementos intelectuales». Pero ¿qué importa este aburrimiento al socialismo militante?, se preguntaba Maeztu: hace tiempo que los obreros han prescindido de ellos[315]. Ortega, por su parte, comentando el VIII Congreso del partido obrero, respondía a las críticas de *El Liberal, El País* y *El Mundo,* que insistían en atribuir al socialismo el gran error de haberse aislado de los partidos burgueses y la hosquedad y hurañía frente a los elementos intelectuales. Esas críticas, según Ortega, nacían de haber juzgado al socialismo español desde un punto de vista parlamentario y de política vieja. Pero hay cosas de España irreductibles a comparación con las de Europa. En Alemania y en Inglaterra el socialismo comenzó en libros científicos y en cátedras; en España, en mentes de obreros antes que de ningún profesor de economía. Es ejemplar, definitorio de nuestra nación, que el socialismo español haya llegado a plena existencia sin intervención de intelectuales: no conozco ningún país en que esto haya ocurrido, concluye Ortega[316].

Lamentándolo o constatándolo, Maeztu y Ortega compartían la misma opinión que los socialistas: en España, el socialismo había germinado en las mentes de obreros antes que en libros científicos y en cátedras universitarias. La razón de este fenómeno radica en que el Partido Socialista fue, desde su fundación, un partido obrero cuyo núcleo fundador estaba formado por tipógrafos, un detalle que no debe ser infravalorado cuando se trata de la relación con los intelectuales. Pues, en efecto, el de tipógrafo es un oficio típico de lo que, mucho antes que Hobsbawm, Juan José Morato consideraba una especie de aristocracia obrera: «Aquellos tipógrafos aún conservaban ciertos hábitos como aristocráticos, propios del Noble Arte de la Imprenta», acudían a las asambleas de la Asociación del Arte de Imprimir «bien rasurados, vestidos con el traje dominguero, brillantes las botas y tocada la cabeza con el hongo reluciente de puro nuevo o de puro traído». De ahí

que, subjetivamente, los tipógrafos fueran «a la masa obrera lo que hoy son al proletariado las llamadas clases medias, los obreros de levita»[317]. Lo eran en un doble sentido: cualificación profesional y trato con la escritura. Los tipógrafos son, por oficio, lectores; y entienden lo que llevan a la imprenta. Tienen capacidad para comprender la teoría socialista, y en entenderla les va su autoestima. Es más, en España la habían comprendido perfectamente: habían tenido trato con los fundadores y recibido sus textos, los habían traducido, publicado, digerido y transformado en mensajes claros y sencillos, comprensibles para todos[318]. No necesitaban que nadie viniera a explicarlos, ni a desarrollarlos o elaborarlos para la circunstancia española, especialmente si quienes a ellos se acercaban venían imbuidos de ideas republicanas, más que de valores socialistas.

Esos textos, que llegaron a conformar, más que una teoría, otro gran relato cuyo sujeto no era ya la nación ni el pueblo, sino la clase obrera o el proletariado, se convirtieron, sin necesidad de intermediarios intelectuales, en un programa que exigía del partido obrero un aislamiento radical de cualquier contaminación ajena a su propia clase, especialmente la republicana. Los socialistas de la primera hora partían de un axioma indiscutible, arraigado en sus filas tras el resultado global de las revoluciones liberales, de las que el pueblo, convertido ahora en clase obrera, había resultado el gran perdedor, conducido al sacrificio por la ascendente clase media convertida ya en burguesía. La sociedad, a consecuencia de aquella revolución política, se había dividido limpiamente en dos: burguesía y proletariado. Había que elegir entre un bando y otro: el primero, según lo decía Pablo Iglesias, sustentaba principios erróneos y se fundamentaba en el más completo desacierto; el segundo representaba en sus principios la verdad y en sus tácticas la razón. La opción política entre burguesía y proletariado se doblaba así en

elección moral entre la verdad y el error, entre la razón y el desacierto, entre el bien y el mal. Quienes elegían lo primero se convertían en aliados y defensores de la burguesía; quienes lo segundo, se encontraban sin más en el campo del socialismo. Unos eran ciegos, farsantes, estúpidos, crueles e ineptos; los otros eran honrados, íntegros, disciplinados y conscientes. En consecuencia, capitalismo y Estado monárquico debían ser derribados y sustituidos por otro orden social y por otro sistema político: la revolución política es nada si no va acompañada de revolución social, cuyo único sujeto no podía ser más que el proletariado o la clase desposeída. Lo que esa clase explotada tenía que hacer era, desde luego, apoderarse del poder político, paso imprescindible para llevar después a término la transformación del orden social. Pero la tarea no resultaba fácil: antes de lanzarse a la conquista del poder político era necesario que aquella clase explotada se convirtiera en un ejército perfectamente organizado y dispuesto a librarse del yugo de la explotación; un ejército que debía organizarse para hacer la revolución cuando la ocasión se presentara mientras arrancaba todas las reformas posibles por medios legales[319].

En el gran relato de la revolución que algún día alumbrará porque así venía determinado por la misma naturaleza de las cosas, elaborado por obreros tipógrafos y en el que no tuvieron arte ni parte los intelectuales, el sujeto clase explotada abarcaba a todos los asalariados, incluyendo en esa categoría a los profesionales que vendían su fuerza de trabajo a un patrono. Lejos de considerar únicamente como obreros a los que manejaban la azada, la sierra, la llana, los socialistas definían también como tal a «todo el que desempeña una función útil a la sociedad», pues si los obreros del taller y de la fábrica están sometidos al poder capitalista, «a ese mismo poder está sometido también el obrero de la Universidad». Por tanto, cuando el socialista habla de obreros explotados se dirige a todos, «lo

mismo a los del taller, la fábrica y la mina que a los de la cátedra», y cuando ataca a los explotadores que viven del trabajo ajeno, no se refiere únicamente a los que despojan del fruto de su trabajo al albañil, el carpintero y el cerrajero, sino a los que hacen lo mismo con el literato, el físico, el químico, el ingeniero y demás obreros cuyo trabajo es más cerebral que muscular[320].

Estos profesionales son los que Pablo Iglesias y los escritores socialistas conocen como «proletarios intelectuales» u «obreros intelectuales»: así aparecen denominados en un editorial de *El Socialista* de 15 de abril de 1898, que identifica con esta expresión a los hombres de carrera —médicos, abogados, ingenieros— que, no encontrando empleo adecuado a sus conocimientos, sufren iguales o mayores privaciones que los obreros manuales. La suerte de este proletariado intelectual le parecía al editorialista muy similar a la que sufría el proletariado manual: al dedicarse a la ingeniería, la abogacía, la medicina, la farmacia y otras carreras mayor número de individuos del que la sociedad necesita, unos a otros se hacían la competencia, con el resultado final de que todos empeoraban sus condiciones de vida. Exceso de mano de obra más competencia ruinosa; la conclusión era clara: no quedaba a los proletarios intelectuales otra salida que trabajar por la socialización de los medios productivos, por el advenimiento del régimen colectivista que preconizaba el socialismo[321].

Es significativo que esta visión de los proletarios intelectuales no haya sufrido modificación sustancial durante toda la vida de Pablo Iglesias. En 1924, Iglesias aseguraba que, como a los obreros manuales, la burguesía explotaba también a los obreros intelectuales. En ocasiones quizá los remuneraba mejor, pero no en virtud de su capacidad, sino porque eran «cómplices suyos en la forma dura e inhumana con que suele explotar a los que muscularmente trabajan». Pero, por lo general, y como los

obreros manuales, los intelectuales sufrían los efectos de la abundancia de personal: cuando son muchos, su sueldo baja; cuando son pocos, su remuneración mejora. La mayor parte de ellos, constataba Iglesias, no viven desahogadamente. Pi y Margall, Benot, Giner, Vera, Galdós: todos han muerto pobres. Para la burguesía, la intelectualidad vale poco. Explota, sí, su trabajo, obtiene millonadas; pero, incapaz de comprender lo que valen la ciencia y el arte, los mira despectivamente, salvo en lo que aprovecha a sus negocios. ¿Tiene algo de particular que cuando esto ocurre, cuando ese trato dan a los intelectuales los acaparadores de la riqueza, se note entre esos obreros inclinación al socialismo? No está el puesto de los obreros intelectuales en el bando burgués, concluía Iglesias. Sí lo está, como el de sus hermanos, los obreros manuales, en las filas del socialismo[322].

De manera que en la visión de Iglesias, compartida por los dirigentes del socialismo español, los intelectuales eran ante todo proletarios, y luego, sólo de forma adjetiva, intelectuales; visión que tuvo su correlato en la estrategia seguida por el partido obrero durante las primeras décadas de su existencia en relación con los intelectuales. Iglesias da por seguro que el puesto de este proletariado no está en el bando burgués, sino en el de sus hermanos los obreros manuales, pero no se siente acuciado por atraerlo a las filas del partido. Como si se hubiera dicho: ya vendrán, o bien por propio convencimiento, o simplemente por la fuerza de las cosas, arrastrados por esa especie de ley natural que acabará por deslindar los campos, burguesía a un lado, proletariado a otro. Esa convicción quedó reforzada por la experiencia de fin de siglo, cuando la «juventud del 98» colgó su socialismo definitivamente en el trastero. Como escribía Alcina Navarrete en octubre de 1912, respondiendo a Manuel Bueno, los intelectuales son «trabajadores que ofrecen sus servicios al mejor postor»; hasta aquel momento, la mayor parte había sido un día

anarquista, otro socialista, otro republicano y por fin monárquico: habían recorrido todo el arco de posiciones políticas hasta «caer donde mejor se les paga». No debían extrañarse de que el Partido Socialista los viera con ojeriza: al fin y al cabo ningún intelectual en toda la historia del partido se había puesto al servicio de las ideas socialistas[323].

Pero como tantas cosas en el socialismo español, también esta tradicional relación —o falta de ella— con los intelectuales experimentó una profunda sacudida en la crisis de 1909. Los socialistas se estiran durante ese año para salir de su aislamiento, y surgen iniciativas destinadas a establecer nuevos vínculos con intelectuales y profesionales. Las inauguraciones de casas del pueblo se multiplican, y con ellas las invitaciones a intelectuales para que pronuncien conferencias ante auditorios obreros. En noviembre de 1908 se abre la Casa del Pueblo de Madrid, y poco más de un año después, José Ortega pronuncia en ella una «conferencia anticlerical», como Manuel Azaña pronunciará también su primera conferencia de cierta entidad invitado por la Casa del Pueblo de Alcalá de Henares en febrero de 1911[324]. En Madrid, las conferencias eran organizadas por alguna de las decenas de sociedades obreras que en la Casa del Pueblo tenían su domicilio, por el Consejo de Administración, y en ocasiones por organismos ajenos, como las convocadas por el Ministerio de Instrucción Pública para la educación popular en 1913. Un año después, Andrés Saborit podía afirmar que por la tribuna de la Casa del Pueblo habían desfilado «los mejores oradores españoles y los pensadores y hombres de ciencia más esclarecidos»[325].

Son también los años en que Manuel Núñez de Arenas, «joven cultísimo, relacionado con la intelectualidad madrileña», según definición de Juan José Morato, renueva el proyecto de una a modo de Fabian Society, que en 1907 había impulsado en el Ateneo de Madrid un «núcleo de

jóvenes de lo más culto e inteligente que hay entre nosotros», como recordaba Rafael Urbano[326]. De las reuniones de aquel grupo saldría la Escuela Nueva, a la que sus fundadores quisieron dar «un carácter mixto de Universidad popular y Escuela socialista». No pretendía aquel grupo de jóvenes desarrollar una labor de altura científica, sino difundir la teoría y el estudio de realidades. A esta escuela vinieron desde el primer momento —escribía Núñez de Arenas— «Urbano, Meliá, Quirós, Ovejero a sumarse a los iniciadores: Aguiló, Bugallal, Fernández Velasco y yo. La única condición: no profesar ideas antisocialistas ni confesionales». El cuestionario para un estudio del Partido Socialista con el amplio temario previsto por el primer núcleo de jóvenes para su seminario del Ateneo se amplió a un programa sobre historia del socialismo a cargo de un elenco de intelectuales que impartirán sus lecciones en la Casa del Pueblo. Pablo de Azcárate, Ramón Carande, Américo Castro, José Ortega, Lorenzo Luzuriaga, Gregorio Marañón, Enrique Martí Jara, Fernando de los Ríos, Pedro Salinas, por citar sólo a algunos como muestrario de intereses y conocimientos variados, fueron a la Casa a compartir palabra con los obreros. Largo Caballero tenía buenos motivos en octubre de 1912 para celebrar, junto a las individualidades de gran valía, aquel «grupo importante de cultura: la Escuela Nueva»[327].

A esta insólita presencia de intelectuales en el medio obrero se añadió la participación de algunos de ellos en mítines organizados por la conjunción republicano-socialista. Ortega, que había regresado de Alemania con el doble propósito de resucitar el liberalismo y atender a lo que estaba ocurriendo en el partido obrero, pensaba que no era posible hacer nada con los partidos del turno y que la renovación del liberalismo debía venir de su contacto con el socialismo, de modo que el resultado desembocara en la creación de una especie de partido liberal socialista[328].

Las posiciones de Ortega, muy pronto «guía espiritual» o «educador literario y filosófico» —como le llamará Fernando de los Ríos[329]— de aquella generación de intelectuales, le llevaron de la manera más natural a dar un gran paso de acercamiento al PSOE cuando a raíz de los acontecimientos de 1909 se produjo el giro estratégico que desembocó en la conjunción con los republicanos, y a participar junto a Pablo Iglesias en el mitin celebrado en el Teatro Barbieri el 14 de febrero de 1910 en protesta contra la crisis que había llevado a José Canalejas a la cabecera del banco azul en sustitución de Segismundo Moret. Ése fue el momento que Ortega juzgó oportuno para pasar a la acción: los jóvenes, le habría dicho a Pérez de Ayala, tenemos el deber moral de hacer política activa, de pensar en los destinos de la patria. La última crisis había sido «bochornosamente anticonstitucional» y había incrementado aquella vergüenza de pertenecer a una nación que tales farsas consentía[330].

La participación de Ortega y de Pérez de Ayala en el mitin del Barbieri, sus palabras contra la crisis burda e idiota, la denuncia de la podre del capitalismo, el ataque a Canalejas, que de liberal había perdido hasta la sombra, la afirmación del deber de salir a la calle y despertar a las muchedumbres dormidas, todo ello fue saludado con satisfacción por Pablo Iglesias, que se felicitó al llegar su turno de palabra «de que la juventud literaria venga aquí». Al fin y al cabo, dijo, son hombres cultos y de talento. Pero tal vez recordando pasadas defecciones de intelectuales, les conminó a quedarse «siempre con nosotros, sin temor a la cárcel ni a morir si es preciso en medio de la calle, empuñando un arma». Daba la impresión, en aquel día de febrero de 1910, de que una nueva relación se establecía entre la juventud literaria y el Partido Socialista. La presencia de Giner de los Ríos en el escenario, las cuartillas de Baroja que leyó Ortega, ampliaban a la generación anterior esa nueva relación que prometía acabar en

adelante con la tradicional ausencia de intelectuales en el socialismo[331].

Todo esto puede parecer poca cosa, y lo era, en efecto, si se compara el socialismo español con sus coetáneos de Francia, Alemania o Italia, donde las relaciones entre intelectuales y partidos socialistas fueron estrechas desde el primer momento. Pero en España, según escribía Manuel Bueno a propósito del IX Congreso del PSOE, las masas obreras miraban con instintiva ojeriza a los intelectuales, y si los acogían en su seno era más como intrusos a los que se soporta que como colaboradores leales con quienes se fraterniza en la acción y la esperanza. Eran, cuando esta polémica saltaba a la prensa, momentos de crecientes expectativas en el cambio de una relación que hasta entonces había mantenido alejados a los intelectuales del socialismo. Un dirigente tan obrerista como Largo Caballero se felicitaba de los progresos del socialismo en todos los órdenes, principalmente en el del intelectualismo, en el cual había conquistado adeptos de «gran valía y algunos de extraordinario renombre». Largo Caballero pensaba sobre todo en Julián Besteiro, que había llegado al socialismo tras recalar por un tiempo en el Partido Radical y que mostraba poco después su inquietud por la presencia en la Unión General y en el partido obrero de la «sacra familia de los intelectuales puros» que habían llegado al socialismo «después de haberse formado en las escuelas sostenidas por el Estado burgués». Todas las crisis por las que atravesaba el socialismo europeo se debían, según Besteiro, a la acción de revisionistas y reformistas, todos ellos intelectuales de tendencia gubernamental. Sin duda, también Besteiro celebraba el ingreso de intelectuales como «signo manifiesto de progreso», pero echaba una nostálgica mirada atrás, a los tiempos heroicos ponderados por Pablo Iglesias, para terminar afirmando que «el alma del socialismo no es la Universidad, sino el taller». Intelectual como era, intranquilizaba a Besteiro la corriente

de intelectuales hacia el socialismo; una prevención que no hará más que agudizarse con el tiempo[332].

Celebración de la llegada, desde luego, pero atención al revisionismo y reformismo del que parecían infectados los intelectuales puros: tal sería el resumen que de la reciente experiencia sacaban dos de los dirigentes más cercanos a Pablo Iglesias en septiembre de 1912, con ocasión del IX Congreso del PSOE. Cierto, los comienzos de la nueva relación habían sido prometedores: Ortega había celebrado con entusiasmo la llegada de Iglesias al Congreso de los Diputados en mayo de 1910; no fue una poderosísima irrupción, pero los 40.000 actos de virtud del electorado madrileño fueron al menos suficientes para abrir las puertas del Parlamento al primer representante de los trabajadores, a aquel Pablo Iglesias que Ortega no dudó en elevar a la categoría de santo laico en compañía de Giner. No se trata sólo de una cuestión personal. Ortega vio en su elección la ratificación de algo que venía proclamando desde su vuelta de Alemania: hoy, escribe, el socialismo se ha apoderado de nosotros, domina nuestros razonamientos, orienta nuestros instintos municipales, constituye el fondo de nuestras combinaciones ideológicas[333].

Ahora bien, ese prometedor inicio, con las conferencias de intelectuales en las casas del pueblo, su participación en mítines, su colaboración en la labor de educación emprendida por Escuela Nueva y la presencia de algunos en los congresos socialistas, tropezó enseguida con obstáculos que desviaron a la joven generación intelectual del partido obrero al menos durante quince años. Son conocidas las divergencias mostradas casi de inmediato por Ortega respecto a algunas de las tesis centrales del socialismo: la lucha de clases, la ortodoxia marxista, la renuncia del PSOE a convertirse en un partido nacionalizador, el internacionalismo[334]. Sin duda, todo esto es perceptible en los escritos y discursos de Ortega, pero más allá de esas discrepancias teóricas, que podían

haber alimentado un debate intelectual y político *dentro* del socialismo, lo que importa es el intento típicamente orteguiano de constituir a la intelectualidad como minoría socialmente desclasada, con una tarea propia, específica, que le lleva a proponer una asociación —no un partido— de intelectuales *fuera* del socialismo: el prospecto de la Liga de Educación Política y la conferencia «Vieja y nueva política» tienen exactamente ese sentido. Esa opción, central entre los intelectuales que reconocen y aceptan el liderazgo de Ortega hacia 1913-1914, fue decisiva para alejar a esa intelectualidad del socialismo, un partido centralizado, disciplinado, con una doctrina y programa fijados de tiempo atrás, y encaminarla hacia el reformismo, un proyecto todavía indefinido de acercamiento a la monarquía con la única condición de que pusiera en marcha un programa democratizador.

Los socialistas comprendieron enseguida los efectos que para sus relaciones con los intelectuales se derivaban de la publicación del prospecto de la Liga y del simultáneo banquete ofrecido a Melquíades Álvarez en el Palace. De lo primero se ocuparon el 19 de octubre en un suelto en el que mostraban su sorpresa al ver al pie de aquel documento las «firmas de varios jóvenes ilustres, la mayoría de ellos buenos amigos» de cuantos trabajaban en la redacción de *El Socialista.* Que los firmantes no ingresaran en el partido obrero, lo encontraban explicable, pero que no lo hicieran por las razones aducidas en el manifiesto, por su disconformidad con el credo socialista debido a su contenido presuntamente utópico, lo juzgaban decepcionante. Las utopías socialistas comenzaban a hacerse realidad. En todo caso, lo que realmente les dolía no era esta divergencia doctrinal, ni siquiera que no se decidieran a incorporarse al bando de la clase obrera, sino el resbalón que daban «al pisar los linderos del partido de don Melquíades». Para octubre de 1913 ya estaba claro lo que era algo más que un anuncio desde junio. Don

Melquíades quería gobernar con la monarquía, y tal propósito los socialistas no podían entender que fuera compartido por los intelectuales: «No, por Dios, jóvenes de la Liga. Todo menos melquiadistas»[335].

El mismo día en que Álvarez iba a pronunciar su anunciado discurso, *El Socialista* daba ya por apagados los ecos de los pronunciados por el líder reformista «desde que sonaron los tiros de la persecución maurista en 1909 hasta que Pardinas mató a Canalejas» en diciembre de 1912. Durante esos años Melquíades Álvarez «electrizó a las muchedumbres con su palabra», pero ahora había buscado un lugar al abrigo de las multitudes. Para oír su discurso había que abonar tres duros, precio de una butaca del Real, una cantidad no al alcance de todos los españoles. Habrá acertado en la elección de lugar y público —decía *El Socialista—,* porque lo que se proponía era pedir un puesto distinguido y lucrativo entre los servidores de la monarquía. De nuevo, pues, los intelectuales y profesionales como lacayos de la burguesía. Una impresión que quedó confirmada ese mismo día, cuando conocieron las palabras pronunciadas por el líder reformista ante los dos mil comensales reunidos en el Palace: con su discurso, el señor Álvarez acortó «más aún la poca distancia que le separa de la monarquía». En junio, ante el Parlamento, quiso aparecer «no como un político que camina hacia la monarquía sino como el que está dispuesto a recibirla si acepta sus principios: […] yo no voy a la monarquía, es la monarquía la que viene a mí. Ayer adoptó otra posición muy diferente. Ya no es el que espera que la monarquía acoja previamente su programa y lo traduzca en leyes; ya no aguarda a que la monarquía, democratizada —más aún, republicanizada— acuda al terreno en que él se encuentra. Ahora abandona su actitud, en cierto modo pasiva, y dice: aspiro a gobernar dentro de la monarquía para realizar mi programa». En resumidas cuentas, Melquíades Álvarez era un traidor, o, más exactamente, el traidor[336].

Los socialistas no se equivocaban: Álvarez se había acercado a la monarquía desde que el partido conservador se negó a servir al Rey cumpliendo con el turno. Ahora se aproximaba una crisis de gobierno, y Álvarez consideraba que era el momento de dar el último paso: estaba dispuesto a aceptar el encargo de formar Gobierno, o de entrar en él, prescindiendo de la previa democratización del régimen. Ya habría tiempo de emprenderla una vez instalados en el poder. Era, paradójicamente, una nueva versión de la revolución desde arriba proclamada por Maura; una versión compartida por el grupo de intelectuales que habían botado la Liga de Educación Política y que, desde el banquete del Palace, convirtieron su proximidad a las tesis de reformismo en adhesión al Partido Reformista. Los dos primeros firmantes del prospecto, los mismos que habían pronunciado conferencias en las casas del pueblo, que habían defendido una versión española de un nuevo liberalismo, o de liberalismo más intervención del Estado, los dos que habían anudado buenas relaciones con los socialistas, José Ortega y Manuel Azaña, se incorporaron al nuevo partido[337].

La obra de renovación, puesto que el poder brinda su colaboración, es posible sin cambio de régimen: tal es la tesis central de la generación de intelectuales que andaba en la treintena por aquellos años. La «traición» reformista liquidó de hecho las posibilidades de acercamiento de aquella intelectualidad al socialismo. No que no ingresaran intelectuales en el partido**,** pero lo que finalmente puso de manifiesto la pronta ruptura de caminos fue que al Partido Socialista, como lo vio perfectamente Luis Araquistain, «le faltó vitalidad para absorber por completo al republicanismo». En parte, ese cierre sobre sí mismo se debió al lento desarrollo del capitalismo; en parte, a la escasez de intelectuales en el Partido Socialista. El intelectual medio español, además de creer signo de elegancia espiritual no tener trato con obreros, siente

admiración servil por el hombre rico. «Este mezquino desvío de los intelectuales españoles ha sido un infortunio para el socialismo español», concluía Araquistain, que repetía una vez más la idea del intelectual lacayo de la burguesía. Un infortunio del que tal vez podría salir si los médicos, abogados, ingenieros, maestros, arquitectos, escritores, artistas y profesores de España comprendieran que «al irse disolviendo el republicanismo histórico y los partidos monárquicos, el partido que se alza señero y poderoso es el partido socialista». Recoger ese movimiento, impulsarlo, «convertirse en los ojos que iluminen la conciencia obrera y las lenguas que le enseñen a respetar y querer los valores culturales de la historia»: tal era la función de los intelectuales, y eso era lo que Araquistain echaba en falta. Una función que no se alejaba de lo que en Cataluña animó por aquellos años a un grupo de intelectuales a formar la Unió Socialista de Catalunya: forjar los espíritus selectos del pueblo y dirigir el proceso de elevación cultural de las masas, que habría sido el ideal del grupo formado por Serra i Moret, Alomar, Comaposada, Xirau, Comorera, Campalans, cuando comenzaban los años veinte. En el socialismo español, y salvo contadas excepciones, como la de Fernando de los Ríos, que se incorpora al partido obrero a raíz de las grandes expectativas de 1918 y de su presencia en el «Frente Anticaciquil», que se presenta a las elecciones de 1919 por Granada, la lejanía perdurará hasta que la experiencia de la monarquía acabe con el resultado que se sabe: el Rey legitimando un golpe de Estado contra la Constitución y el Partido Reformista destrozado[338].

Pues el cierre del socialismo sobre su herencia sindical más que política, con su correlativo desprecio hacia el republicanismo y su desdén hacia los intelectuales, se consumó tras los duros combates y las escisiones que siguieron a la huelga revolucionaria de 1917 y, sobre todo, al interminable debate sobre la adhesión a la Internacional

Comunista. Los jóvenes intelectuales —estudiantes, maestros, profesores— que se habían acercado al PSOE a través de Escuela Nueva, y algunos mayores, descontentos con la política seguida por el grupo dirigente sindical y político formado en torno a Pablo Iglesias, Francisco Largo Caballero y Julián Besteiro, consumieron gran cantidad de energía en un debate de años que acabaría con la creación de dos partidos comunistas, el abandono de algunos destacados intelectuales y el repliegue de la dirección del partido a las posiciones tradicionales, esto es, al predominio de la acción sindical sobre la acción política[339]. Los socialistas redescubrieron que lo auténticamente suyo era la revolución de todos los días, el lento y callado trabajo de organización de la clase obrera con objeto de que estuviera preparada para cuando se presentara la ocasión de instaurar la nueva sociedad. Hasta que no se agotó la dictadura, a la que prestó la Unión General de Trabajadores su inestimable colaboración ocupando todas las posiciones ofrecidas en el entramado corporativo, no volvieron los intelectuales a sentir ninguna atracción por engrosar las filas del partido obrero, ni los dirigentes entonces al frente de la organización política y sindical, Largo Caballero y Julián Besteiro, mostraron interés alguno por los «corrillos de Ateneo» ni por el «revolucionarismo de Ortega y Gasset». Sólo cuando la dictadura entró en barrena, a finales de los años veinte, solicitaron su entrada, o su reincorporación, en el PSOE algunas personalidades del mundo intelectual. Pero, como dijo Juan Negrín —que había firmado el manifiesto dirigido al país por Alianza Republicana y asistido a los banquetes de 11 de febrero de 1926 y 1927 que conmemoraban la proclamación de la República de 1873—, lo hicieron por considerarlo un partido «eminente, exclusivamente republicano, el único partido realmente republicano que existe en España»[340]. En diciembre de 1929, de lo que se hablaba en los círculos intelectuales era de república, no de socialismo, y lo que

entonces ya estaba en marcha era la posibilidad de una reedición de la alianza republicano-socialista con la única meta de derribar la monarquía.

DEL REFORMISMO MONÁRQUICO A LA APELACIÓN A LA REPÚBLICA: MANUEL AZAÑA Y EL DISCURSO DE LA REVOLUCIÓN POPULAR

Al menos ésa era la idea a la que no dejaba de dar vueltas Manuel Azaña, que culminaba hacia 1930 una trayectoria iniciada en 1911 en intermitente polémica con el legado político de la generación del 98; como militante entusiasta y luego crítico del Partido Reformista; y en una relación compleja, primero de adhesión y luego de distancia y crítica, con las iniciativas políticas de Ortega. Ya en vísperas de su primera salida a Francia, en 1911, Azaña había dejado claro testimonio de que, frente a la generación anterior, no veía otra salida al problema español que la democracia, ninguna otra tarea más acuciante que hacer política, ningún instrumento de transformación que no fuera el Estado. «La democracia es una mentira inicua», había escrito Azorín en 1901. «¿Democracia hemos dicho? Pues democracia», afirma Azaña diez años después. «Nosotros, alejados y desdeñosos de la política y de sus medros», proclamaba el manifiesto de protesta firmado por un grupo de intelectuales el 28 de junio de 1905. «Hagamos todos política», exclama Azaña como en respuesta lejana. «El Estado es el mal», afirmaba también Martínez Ruiz, y Azaña parece replicar cuando dice: «El otro instrumento de transformación que deseamos es el Estado»[341].

La distancia de Azaña procedía del mismo momento de su llegada a Madrid y del malestar que le producía la «peste reinante de acabamiento y desesperanzas [y] la infinita turba de agoreros que nos rodea y en quienes toda calamidad tiene su vaticinador»[342]. Su nula predisposición a las estéticas de la decadencia le empujó

desde muy pronto en dirección opuesta a la emprendida por los escritores del 98. Preocupado también, como todos, por la irrupción de la masa, en lugar de una novela escribió una tesis doctoral, un breve ensayo sobre la responsabilidad política de las muchedumbres. Lejos de considerar a la masa con los estigmas de la inercia, la pasividad, la irresponsabilidad, Azaña establece que la multidud es responsable de sus actos. Es significativo, por lo demás, que prefiera medir sus habilidades oratorias en la Academia de Jurisprudencia antes que en el Ateneo, que sin embargo comenzó muy pronto a frecuentar. Y que su interés se centre en una de las cuestiones más debatidas en los primeros años del siglo, con un argumento que lo distancia del fervor anticlerical propio de los literatos de su tiempo. Mientras «Los Tres» andaban en su campaña de ridiculización de los sermones cuaresmales de 1902, Azaña defendía ante los académicos su pieza sobre la libertad de asociación introduciendo una clara diferencia entre órdenes y asociaciones religiosas. Piensa el joven doctor que las órdenes religiosas tienen una personalidad propia ante la que el poder civil no puede ni debe ser indiferente; sin embargo, cuando se trata de asociaciones, el Estado sólo puede tomar nota de su existencia y obligarlas a cumplir las fórmulas legales dictadas para seguridad de todos. Una distinción que le permitía defender a la vez la regulación de las órdenes religiosas por el Estado y la libertad de enseñanza para las asociaciones constituidas con este fin[343].

Tesis doctoral sobre la muchedumbre; debate en la Academia de Jurisprudencia sobre la libertad de asociación: dos actividades a las que difícilmente podría dedicarse ninguno de los literatos que por entonces bullían en Madrid. Pero había más en esta distancia de sensibilidad: si los del 98 escribieron en *Juventud, Germinal* o *Vida Nueva,* Azaña escribirá en *Gente Vieja,* el mismo periódico que en 1904 convoca el homenaje nacional a Echegaray, contra el

que Azorín, Unamuno, Baroja, Maeztu, organizan en marzo de 1905 una protesta colectiva, ahogada inmediatamente en el homenaje nacional al laureado premio Nobel[344]. Al año siguiente, la candidatura de Menéndez Pelayo a la dirección de la Real Academia Española es también apoyada por Azaña, en este caso junto a las firmas de Castrovido, Morente, Baroja, Salillas, Felipe Trigo, Albornoz, que rogaban muy respetuosamente a Alejandro Pidal tuviera la bondad de retirar la suya[345]. Pero, frente a lo que sucede con Ortega, que no deja de crecer en estos años, esta firma es la última presencia pública de Azaña hasta que reaparezca, en febrero de 1911, para hablar, como cada cual, del problema español.

Un año después de que Ortega hubiera tratado de lo mismo en Bilbao, Azaña pronunciaba una conferencia con ese nada original título en la Casa del Pueblo de Alcalá de Henares. Azaña no era Ortega, Alcalá no era Bilbao, ni la casa del pueblo era la sociedad El Sitio, pero salvadas todas las distancias de notoriedad del conferenciante, modernidad de la ciudad y relevancia social del lugar, el diagnóstico de Azaña no difiere del de Ortega. El problema español, peculiar, especialísimo, único, dice, se formula en pocas palabras de este modo: «¿Podrá España incorporarse a la corriente general de la civilización europea?». Ésa había sido la pregunta de Cánovas, de Valera, de Giner, de Costa, y era también la de Ortega. Azaña comparte la idea de que el problema de España es la incultura generalizada, resultado de haberse quedado España sentada a la vera de los caminos de la historia. Lo habían dicho todos, pero no todos habían propuesto la misma medicina. Para Giner y para Costa, el remedio radicaba en la escuela; para Ortega, en la educación superior, la universidad, la ciencia, la formación de una minoría selecta. A Azaña no le preocupaba tanto la escuela ni la universidad como el Estado. Cierto, el problema es que España se ha quedado fuera de esa corriente de la cultura europea; por supuesto,

hacen falta escuelas y, más allá de la escuela, es precisa la minoría de intelectuales que den organización a un pueblo atomizado. Nada de eso está en discusión. Pero con eso no basta, porque además de un problema de educación, el de España es un problema de constitución del Estado. Y eso no se arregla sólo con escuelas ni con los cien hombres que andaba buscando Ortega. Eso únicamente se arregla con democracia[346].

Democracia, acción política y Estado no eran los terrenos más propicios para un cordial encuentro de Azaña con las gentes del 98, que abominaron de la política y despreciaron la democracia. Por eso, cuando, ya cumplidos los treinta años, eche un «vistazo a la obra de una juventud», denunciará como grandes móviles de aquella generación la egolatría y el exhibicionismo alimentados por la inoculación del «virus pernicioso del desengaño»: sólo se desesperan en público los ególatras que pretenden llamar la atención sobre su propia persona. En el mar en que se hundían tantas cosas, escribió entonces, el esfuerzo se dirigía a que sobrenadasen al menos la estimación y la fama personal. Y es significativo que al rememorar aquellos años y a la «gente moza, innovadora y audaz» que entonces saltó a escena, Azaña recuerde sobre todo a Costa, cuando en el Ateneo prorrumpía en apóstrofes violentos y el salón se hundía de aplausos: por los años del fin de siglo todos sufrían «el sarampión del mesianismo político»[347].

El vistazo a la obra de una juventud es el primer indicio de que Azaña se dispone a construir una posición política propia en polémica con aquella gente que saltó a escena en el fin de siglo. De momento lo que busca es un lugar institucional para su actividad política y literaria. A poco de regresar a Madrid de su estancia de un año en Francia, se presenta en febrero de 1913 como secretario primero de una candidatura a la Junta Directiva del Ateneo. En la misma lista, oficial, elaborada en una reunión de ex presidentes de la sociedad y de presidentes de todas sus

secciones, figuraba como candidato a la presidencia el conde de Romanones. Azaña, que no debía de sentirse muy feliz en tan cercana vecindad, sugirió a sus amigos que borraran de ella el nombre del señor conde. Tal vez la indicación no fuera más que parte de una campaña entre socios para impedir la elección de Romanones; en todo caso, los socios escribieron en mayor número de papeletas el nombre de Ramón y Cajal, que no se presentaba y que no aceptó el cargo. Después de los consabidos recados y de muchas idas y venidas, convocada una nueva votación, resultó elegido presidente Rafael María de Labra, que triunfó con holgura sobre Carracido, una vez que Romanones hubo retirado su candidatura[348].

De Francia, por el Ateneo, a la Liga de Educación Política y al Partido Reformista: una trayectoria similar a la de tantos intelectuales de su edad que le conducirá a la radicalización democrática de aquel templado liberalismo de sus trabajos de juventud. En Buenavista, como parte de un ciclo de «Conferencias Reformistas», Azaña se incluye entre la gente nueva que vio en el partido «una organización de moldes tan modernos y amplios que sintió renacer en su alma la esperanza y vislumbró la posibilidad de que sus ideas radicales, radicalísimas, encontraran campo donde holgadamente pudieran desenvolverse». Él, por su parte, cree que la tarea política consiste en instaurar un régimen parlamentario que sea expresión de la democracia y en el que la voluntad soberana del pueblo tenga su perfecta representación. Pero es significativa, además de esta defensa de la democracia parlamentaria, su insistencia en un Estado soberano, laico, órgano de la cultura e instrumento de la justicia social. El problema consistía en decidir con quién llevarían a cabo los reformistas la construcción de tal Estado. Con los conservadores no podían convivir los que sentían latir en su espíritu ansias transformadoras de la democracia. ¿Con los liberales? Nadie va a lo que no existe, y menos si lo que se

llama partido es un conglomerado de despojos, vulgares medianías, guiadas por el propósito de repartir entre familias las prebendas del poder. ¿Con los socialistas y republicanos? Tampoco: «A ellos nos unen vínculos sustanciales, lazos poderosísimos, empeños comunes, […] pero nos separa el no subordinar a un eventual cambio de régimen la obra de renovación que queremos realizar urgentemente, inaplazablemente. Se puede ser revolucionario 24 horas; es ridículo, a más de ser estéril, titularse revolucionario 24 años». Azaña considera que la revolución, «santa cuando destroza a un régimen que denigra y oprime a un pueblo, es inicua, criminal, cuando no se acopla al poder que le brinda su colaboración». El reformismo es ahora «la revolución sin sangre», una revolución realizada por medios legales. «Y si no se puede hacer (que sí se podrá) dentro de los medios legales, el reformismo se convertirá en un proyectil que ha de herir de muerte a instituciones que no saben vivir con los tiempos ni cumplir su misión»[349].

Pero 1915 es el año en que Melquíades Álvarez pretende acercarse a los liberales con el propósito de participar, también él, en el sistema del turno. A Azaña, como a Ortega, no le convence la deriva de un partido que se había presentado como una opción alternativa y que había tenido como un deshonor mezclarse con el Partido Liberal. En la reunión plenaria de la junta nacional, Ortega dice que la menor aproximación a Romanones «nos desprestigia ante la opinión pública y nos anula como fuerza política». Azaña, por su parte, en la asamblea celebrada un año después, en mayo de 1916, expresa su descontento, y reprocha a su partido no haber hecho nada «por ganarnos la opinión»: no entiende la «repentina ternura que nos ha entrado por el Partido Liberal». Sin incorporarse decididamente al turno político y sin pelear por la opinión, el reformismo está «muy disminuido», agotados el impulso y las grandes expectativas que acompañaron su fundación[350]. Los acontecimientos

de los años siguientes no hacen más que confirmarle en esta opinión hasta llegar a la conclusión de que, con una burguesía convertida al conservadurismo, ser liberal no podía consistir ya en «batirse por la Constitución del Doce sino en satisfacer las justas aspiraciones de los trabajadores, dando a cada individuo el espacio moral suficiente para la plenitud de su desarrollo»[351]. Todo lo que Azaña será políticamente en los años veinte está ya aquí algo más que esbozado: hacer política, democracia parlamentaria, liberalismo social, Estado reformador, atención a las justas aspiraciones de los trabajadores. Quedaba tan sólo para completar sus propuestas la apelación a la república y la coalición con la clase obrera organizada. Pero todo se andará.

Mientras se anda, Azaña tendrá ocasión de acercarse a los frentes y reflexionar sobre el significado de la Gran Guerra. Fue tan inmensa la catástrofe que muchos intelectuales le atribuyeron contenidos religiosos: la guerra parecía, como escribió Croce, una «acción divina», un castigo de Dios del que los combatientes habrían de salir como regeneradores de la política[352]. Por lo que a él respecta, la carga redentora del sufrimiento y de la guerra le trae sin cuidado. Lejos de cantar las excelencias y la belleza de la guerra, Azaña extrema su carácter horrendo, sus estragos, la calamidad que significa, la catástrofe que entraña. No se permite la más mínima ilusión mística con los sufrimientos que soportan los soldados en los hospitales, en las trincheras, encerrados bajo el suelo, enervados, cansados. Si lo hace así es porque el propósito de sus conferencias y escritos de 1917 y 1918 consiste en contraponer el horror y el sufrimiento a la energía y la disciplina en la defensa de la patria sin renunciar por eso a la libertad individual: ésta es la cuestión que plantea en «Reims y Verdún», en «Los motivos de la germanofilia», en «Nuestra misión en Francia», y ésta es la cuestión a la que dedicará un libro entero. Su obsesión, lo que repite una y

otra vez para sus oyentes y lectores, consiste en demostrar, con el ejemplo de la resistencia de Francia ante el ataque alemán, que es posible «armonizar libertad con seguridad, libertad de hombres con independencia de la nación». Ésa era la lección de alcance universal impartida por la República Francesa en tiempos de paz, y eso es lo que la Gran Guerra ponía en cuestión y resolvía de manera positiva[353].

A su visita a los frentes, siguió «una intensa dedicación al estudio», con la lectura «durante semanas y semanas [de] una serie de libros referentes a la historia de la organización del ejército en Francia»[354]. Su interés por los temas militares, que no era nuevo, quedó ratificado al recibir el encargo de preparar la ponencia sobre guerra y Marina para la asamblea del Partido Reformista de noviembre de 1918. Allí emergen las mismas preocupaciones que guiarán años después su política de reforma militar: alejar al ejército de las contiendas políticas, reducir la jurisdicción militar a lo estrictamente necesario para mantener la disciplina interior, impedir que siga aumentando el número ya excesivo de oficiales, respetar los derechos adquiridos al amparo de las leyes, reducir el tiempo del servicio en filas[355]. Pero más allá de este programa de reformas, sus *Estudios de política francesa. La política militar* pretenden elucidar no sólo la política militar, sino la base moral y cívica sobre la que se asienta esa política. Azaña investiga sobre el ejército francés con la vista fija en el español. La organización militar del Estado plantea un grave problema político: la dificultad de «armonizar la autonomía de la conciencia individual con las exigencias del grupo nacional». Hay Estados que suprimen el problema, bien porque sacrifican la libertad individual y entonces el Estado es víctima del Ejército, como de un órgano monstruosamente desarrollado, bien porque el Ejército se reduce a unos pocos hombres y la mayoría de la población ignora la servidumbre militar. Francia es, por el

contrario, ejemplo de Estado civil, con los derechos individuales garantizados y dotado de una eficaz y poderosa fuerza militar: ésa es la lección política de la Gran Guerra. España ofrece, sin embargo, el caso inverosímil en el que se ha sacrificado al mismo tiempo la libertad y la seguridad: un ejército ineficaz para la defensa nacional, costoso para el erario, privilegiado entre los ciudadanos, pero al mismo tiempo amenazador de la libertad personal y obedecido por el poder público[356]. Azaña, que critica la neutralidad del Estado español en la Gran Guerra, se guarda mucho de proponer la intervención, consciente como es de «la indefensión, de la carencia absoluta de medios militares capaces de medirse con los ejércitos extranjeros», que imponen a España una «neutralidad forzosa», producto de la impotencia[357].

Apuntados entre 1911 y 1919 los temas predilectos de la crítica al 98, extraídas las lecciones de la Gran Guerra, perdida la expectativa de alcanzar un puesto de diputado tras su fracaso en las elecciones de 1918, radicalizada su posición dentro del reformismo, habrán de pasar todavía unos años, y una experiencia política decisiva, para que todo confluya hacia el mismo rechazo: el golpe de Estado de 1923 fue la ocasión para la crítica radical del 98, la ruptura definitiva con el reformismo y el alejamiento de Ortega. Aunque muy crítico con el sistema político de la Restauración, Azaña nunca se había dejado llevar por la retórica del antiparlamentarismo ni había suspirado jamás por ningún cirujano de hierro. Sin duda, todos habían «disparado acerbas críticas contra el régimen parlamentario» hasta el punto de considerar como signo de distinción mental y modernidad de espíritu proclamar el fracaso y la incompetencia de la Cámara y oponer la autoridad, la técnica y la eficacia a su verbalismo e intrigas. Más aún, Azaña estaba dispuesto a admitir que si el Parlamento «es malo o insuficiente dondequiera, es pésimo, casi nulo en España». Con todo, casi siempre había «oído de

mala gana lo que se dice en descrédito de las Cortes, porque suele ser un pretexto de que se aprovechan la arbitrariedad, el despotismo ministerial y los irresponsables mangoneadores de camarilla». Azaña consideraba incipiente (e insipiente) al Parlamento español, pero «no tenemos por el momento (un momento que dura ya un siglo) otra cosa para defendernos». Las Cortes, culpables de encubrimiento, «son ahora la única institución española que puede, recuperando sus funciones propias, extraer del conflicto de responsabilidades el buen fruto que de esta conmoción el país espera»[358].

Tal vez por esa defensa crítica, cargada de escepticismo, del Parlamento español, y aunque no compartía el rumbo emprendido por el Partido Reformista, Azaña se había mantenido como miembro dentro de sus filas hasta el mismo momento del golpe militar. Sólo entonces rompió de forma expresa con el reformismo, dando por liquidada la posibilidad de avanzar hacia la democracia dentro de la monarquía. Su carta a Melquíades Álvarez días después del golpe no dejaba resquicio alguno para volver a intentarlo: «El triunfo de la dictadura militar, y más que el triunfo, ciertos modos de preparar y de recibir el advenimiento del dictador, hieren, sin remedio en opinión mía, la base doctrinal y moral del partido. Mejor fuera decir que la destruyen», escribía a su jefe. No existía, pues, posibilidad alguna de reforma: el supuesto del liberalismo monárquico había quebrado. El golpe de Estado había dejado crudamente al descubierto el régimen en que desde 1917 vivía España. El 14 de septiembre, escribió dos meses después del golpe de Estado militar, «los destinos de España estuvieron por unas horas en manos del rey. Una decisión suya habría obligado a los generales a ponerse al lado del gobierno». Pero el Rey tenía de tiempo atrás tomada una resolución, y se contentó con ver venir los hechos mientras «tergiversaba»: que si las carreteras no estaban buenas; que si él estaba acatarrado. Que el golpe

se hubiera dado por iniciativa personal del Rey no podía Azaña asegurarlo, pero que se había tramado con su anuencia y triunfado con su apoyo no le ofrecía la menor duda[359].

A partir de esos supuestos, era obligado identificar monarquía con absolutismo irresponsable y afirmar que «la democracia es incompatible con la monarquía», como ya escribió Miguel de Unamuno meses antes, al presentar como términos dilemáticos de imposible reconciliación «o dictadura o revolución; o despotismo o democracia; u orden o justicia; o reino o nación; o monarquía o república». Tal es la sustancia de *Apelación a la República,* que en forma de manifiesto con objeto de solicitar adhesiones había terminado de redactar Azaña en mayo de 1924 y que habían puesto a circular, en el verano de ese mismo año y desde La Coruña, «unos cuantos que habíamos dicho que no a lo de septiembre de 1923, y que diríamos otras cien veces que no a lo mismo». ¿La consecuencia?: romper filas y tomar el camino de la república, reconstruyendo una alianza entre la clase media y la clase obrera, una nueva versión de la conjunción republicano-socialista con el propósito de derrocar la monarquía, sostenida por la aristocracia[360].

Mientras tanto, no se olvidaba Azaña del 98, movido por una opinión de Ramiro de Maeztu aparecida en *El Sol* unas semanas después del golpe de Estado de Primo de Rivera. Decía Maeztu que lo importante del 98, en política, no fueron ni él ni sus compañeros de generación, sino Macías Picavea y Joaquín Costa, cuyas ideas «son las que ahora inspiran al directorio la serie de golpes que está asentando a la hidra caciquil»[361]. ¿Ideas?, se pregunta Azaña. Y la respuesta es rotunda: en lo político, no las tuvieron: «Dejaron de pensar en más de la mitad de las cosas necesarias». Tal es la sustancia de la crítica, que ahora no evita el sarcasmo hacia esa generación, a la que el tema de la decadencia nacional «sirvió de cebo para su lirismo». Les

reprocha haberse dejado llevar por la corriente general de «egolatría y antipatriotismo desencadenada en otros climas», pero les echa en cara la inconsistencia de su posición crítica. En el orden político, «lo equivalente a la obra de la generación literaria del 98, está por comenzar»[362].

Este artículo polémico le dio pie para ocuparse de la «empresa de reconstrucciones» propuesta por Costa, a quien Maeztu presentaba como directo inspirador de Primo de Rivera. Azaña volverá a criticar lo que desde joven tenía como mayor insuficiencia de su pensamiento, su «criatura más imponente», el cirujano de hierro[363]. Pero lo que reprocha ahora con más énfasis a Costa es su conservadurismo, su historicismo, el afán arqueológico que le incitaba a buscar en las ruinas del siglo XVI las piedras para construir el futuro. Asimilando la crítica de Costa a la de Picavea, Azaña apunta en su haber la compilación de cuanto se sabía de los males de la patria hasta comprobar que en España nada permanecía en pie: en el museo de ruinas no falta ni una pieza, pero de tanto pasearse entre escombros, ellos mismos se convirtieron en «naturalistas arqueólogos». Lógico que pretendan construir el futuro con los pedazos del pasado y sacar las libertades populares de «una costumbre local momificada». Y con eso llega Azaña al corazón del problema: la tragedia de Costa «es la de alguien que quisiera dejar de ser conservador y no puede». Costa, en definitiva, es un pesimista radical que recela de la democracia, que participa del antidemocratismo de otros autores de libros terapéuticos, como diría Valera, y que, de tanto mirar atrás, pierde el futuro. No ha percibido «el movimiento ascensional del proletariado», le reprocha Azaña, que acababa de identificar democracia con república y de postular como base de una acción por la república el retorno a la conjunción republicano-socialista.

Tal es ahora la razón política de su renovada crítica, pues de esa actitud historicista, conservadora, se deriva la incapacidad de Costa para plantear y responder políticamente las cuestiones que Azaña juzga fundamentales. Ningún pueblo, escribe, «es regla única y suficiente de sí mismo». Los republicanos de la segunda mitad del siglo XIX sabían de las deformidades del Estado español tanto como Costa, Picavea y Mallada. Pero, a diferencia de éstos, aprendieron en Michelet, en Proudhon, en Mill y en los radicales ingleses «mucho más que hubiesen aprendido pescando cangrejos en el Duero». Un pensamiento destinado a rebatir por estas mismas fechas a Salvador de Madariaga, que explicaba los avatares de las Constituciones liberales del siglo XIX por ser contrarias al carácter nacional español. Los españoles que buscaron en Inglaterra los principios y los elementos formales de la libertad política, replicaba Azaña a Madariaga, participaban en el carácter nacional, «no creían derogarlo ni violentarlo; al contrario: se pagaban de continuar una tradición infelizmente rota». Y sus enemigos, los absolutistas, se hacían fuertes no en el carácter nacional, sino en las prerrogativas del Rey absoluto. Azaña, que se tenía «por español como el que más lo sea», aunque serlo no le pareciese, «ni en mal ni en bien, cosa del otro jueves», y que juzgaba como un tópico abominable en boca de un liberal «decir que en el siglo XIX se había perdido el tiempo luchando por cosas fútiles», se reía del propósito de elaborar una Constitución que conviniera al carácter nacional: «Todos los españoles tendremos que formar un corro inmenso alrededor de los Toros de Guisando, y esperar con ansiedad a que este venerable vestigio ibérico nos revele nuestra identidad nacional»[364]. Los liberales del siglo XIX, por el contrario, fueron a la raíz «por deducción de principios generales», mientras que los reconstructores de fin de siglo «desnudaron de ideas

políticas a su política». Su «despensa y escuela no pasa de ser una fórmula previa, preñada de cuestiones capitales, de los verdaderos problemas», había escrito en 1921, y dos años después, con el dictador ya en el poder, vuelve sobre idéntico pensamiento para preguntarse: «¿Quién ha de costear el pan y las obras?, ¿quién regentará la escuela?, ¿de quién será la tierra, esté seca o regada?». Ahí, añade Azaña, se abre la perspectiva sobre los fines y comienza la política. Costa, sin embargo, al no plantearse siquiera estas preguntas, «cortó las raíces a los programas de regeneración», porque, de espaldas a toda ideología política, renunció a los resortes de acción[365].

Azaña volverá de nuevo sobre los temas que le impulsaron a rechazar la conexión establecida por Maeztu entre las ideas del 98 y la dictadura de Primo de Rivera cuando someta a una durísima crítica el *Idearium español,* de Ángel Ganivet, objeto de un segundo «rebrote de gloria póstuma» al llegar sus restos a Madrid en marzo de 1925. Libre de ocupaciones, había emprendido una biografía de Juan Valera que le metió de lleno en el estudio de la sociedad española del siglo XIX y en la tradición liberal. Pero su interés por la historia se remontó aguas arriba, hasta el siglo XVI, de donde aquella tradición había derivado el gran relato de la anomalía de España, la distorsión de una historia de libertad interrumpida en la batalla de Villalar y la entronización de un rey extranjero. Y ahí es donde Azaña espera a Ganivet, porque es ahí, dilucidando el significado histórico de la rebelión de los comuneros, donde podía hacer añicos el montaje del *Idearium* y alimentar con un gran relato histórico la acción por la república emprendida desde 1923[366].

La crítica del *Idearium* estaba guiada por el mismo interés que le llevó a rechazar la opinión de Maeztu y el conservadurismo de Costa: sustraer a la dictadura cualquier legitimación basada en las ideas del 98 y mostrar

las limitaciones de aquella generación en su manera de plantarse ante la política. Pero este opúsculo le ofreció también la ocasión de elaborar un gran relato de la historia de España, construido en contradicción directa al de Ganivet y distinto en aspectos sustanciales al de los liberales españoles del siglo XIX cuando buscaban «el entronque de las nuevas Cortes con las antiguas», lo que de ningún modo le parecía un disparate, aun si esa búsqueda, por el estado de los conocimientos y el calor político del momento, les hubiera hecho incurrir en algún anacronismo. Ganivet, en efecto, había dado la vuelta al relato liberal y juzgado la rebelión de las Comunidades como la de unos feudales retrógrados que temían ver a España abrirse a Europa por decisión del Emperador, una versión, como ha señalado Joseph Pérez, de la que han participado todos los historiadores españoles hasta 1963; todos menos Manuel Azaña, que revisó los textos, los cronistas, los documentos publicados por Manuel Danvila de 1897 a 1900. Estudiando estas recopilaciones, haciendo por tanto «obra de historiador», como la ha calificado José Antonio Maravall[367], Azaña rechaza la afirmación de Ganivet sobre la supuesta ignorancia de sus intereses, que afectaría por igual a los dos bandos combatientes, y la atribución a los comuneros de la defensa de la política tradicional mientras que Carlos V representaría la tendencia innovadora y europea. Los comuneros, escribe, sabían lo que querían y se organizaron para defenderlo. Contra ellos se levantó no un monarca extranjero que habría venido a desviar el curso de la historia de España, sino la clase nobiliaria, brazo militar del Emperador para aplastar la rebelión. «El tercer estado y, en general, las llamadas clases productoras, habían cobrado conciencia de su fuerza y de su inferior condición en el reino» y se rebelaron contra la nobleza. Pero a los nobles «les importaba que el César venciese, que no venciese demasiado, y que no venciese

enseguida»[368]. Fue «una guerra social, una contienda de clases», pero también un intento de encontrar un nuevo equilibrio de poder entre la nobleza y la Corona.

Percibida bajo esta luz, Azaña ve en la rebelión de las Comunidades un antecedente de los alzamientos del tercer estado. Las actas de las Cortes revolucionarias de Castilla «anticipan algunos temas políticos que al advenimiento de la República estaban sin resolver», dirá años después[369]. Y si entre las Cortes renacidas en 1810 y las que presumían resucitar nada había en común sino el nombre, en el fondo se basaban sobre la misma idea: «El pacto, la transacción y el concuerdo entre la Corona y los súbditos, de que resulta un gobierno limitado merced al equilibrio de dos fuerzas en oposición». Por eso, la restauración de las Cortes españolas en 1810 equivalía, «en el sentir de los diputados, del restringido cuerpo electoral, de los políticos de Cádiz y de la parte ilustrada de la nación que tomó por su cuenta la reforma de la monarquía», a restaurar las antiguas leyes fundamentales del reino, las que habían pretendido restaurar frente al Emperador y su brazo armado los caudillos de Villalar, que no tuvieron nada de héroes románticos, y que mal podían ser liberales cuando «la acepción política del vocablo y la doctrina que significan no pertenecían a este mundo»: obligar a la Corona a guardar *como por vía de contrato* el proyecto de Constitución elaborado en Tordesillas. De modo que, con su teoría de las Comunidades, Azaña pulverizaba las lucubraciones de Ganivet, situándose en terreno distinto al del gran relato liberal, aun si reconoce a los liberales el mérito de haber restablecido la idea de las Cortes como limitación del poder real por los comunes, por los pueblos y las villas, y en consecuencia como pacto y primera garantía de la libertad civil. Si lo hizo fue porque construyó esta original visión histórica en el marco de la acción política que en aquellos años trataba de impulsar. Su teoría de la revolución de las Comunidades como primera revolución moderna debe

leerse en este contexto, muy lejos del lamento liberal por la pérdida de las libertades medievales, origen de una anomalía española, y muy cerca de la Revolución francesa y de la conquista de la democracia por el impulso conjunto de las clases medias y de la clase obrera[370].

Desprendido de cualquier vínculo con el 98, rotos los que le ataban al reformismo, Azaña mostrará, en fin, sus distancias políticas con Ortega con ocasión de la aparición de *Revista de Occidente* y de la coincidencia del aniversario de la muerte de Francisco Giner con un homenaje a Pablo Iglesias. Para sus adentros, esa distancia quedó plasmada en unas notas de su «Cuadernillo de apuntes», suscitadas probablemente por la lectura en *El Sol* del folletón *España invertebrada*. En ellas esboza Azaña lo que será después, dicho con otras palabras, el centro de su crítica a Ortega: «Iba a ser el genio tutelar de la España actual; lo que fue el apóstol Santiago en la España antigua. Quédase en revistero de salones». De esas notas es también el tan citado sarcasmo: «Una cosa es pensar; otra, tener ocurrencias; Ortega enhebra ocurrencias»; y, en fin, el tercer apunte, que revela lo arraigado de una hostilidad personal: «Su originalidad consiste en haber tomado la metafísica por trampolín de su arribismo y sus ambiciones de señorito». En resumidas cuentas, y según lo veía Azaña, Ortega había despertado grandes expectativas como guía de una generación, pero luego, en lugar de elaborar un pensamiento que marcara un camino, se extravió en ocurrencias que servían poco más que para su personal medro y ambición[371].

Pero esta crítica se quedó para sus cuartillas, inéditas hasta que Juan Marichal las sacó a luz. Lo que publicó entonces como expresión de esa distancia fue que Ortega pretendía, «o tal se engañaban sus primeros adeptos», entre los que él mismo se contaba, hallar la «fórmula reconstructora de una identidad nacional salvada del desastre contemplado por los profetas del *finis Hispaniae*»:

una fórmula que consistía en la conjunción ideal de estos dos «santos laicos», Francisco Giner y Pablo Iglesias. La confluencia entre la Institución Libre de Enseñanza y el Partido Socialista soñada entonces por Ortega constituía, si no un programa, «el índice posible de una acción social determinada»: las herencias de Giner y de Iglesias unidas en un proyecto común con vistas a la reconstrucción de una identidad nacional; a eso fue a lo que se habían apuntado las gentes del 14, Azaña entre ellos. Pero la Liga de Educación Política, que pretendía «encauzar las vagas aspiraciones de unos cuantos jóvenes intelectuales deseosos de afirmarse sobre el *nihil* de sus inmediatos predecesores», naufragó «muy luego en el puerto engañoso de la abstención». El ensayo no pasó de conato, y aquella juventud quedó dispersa y desorientada: unos, los pocos cuyo temperamento político necesitaba lucha electoral, se adscribieron a los partidos históricos o a los que aspiraban a serlo, esto es, al reformista; otros, los arbitristas literarios y los aficionados a ver los toros desde la barrera, siguieron al margen. Tal es el reproche público de Azaña a la posición de Ortega: seguir al margen. Es precisamente el «extravagante empeño» de no ocuparse de negocios ni asuntos políticos, lo que en septiembre de 1923 volverá a reprocharle comentando los «propósitos» de *Revista de Occidente,* cuando se dirige a él directamente para decirle, desde las páginas de la que había sido su revista *España* y que ahora él dirigía: «Usted es un hombre de gran temperamento literario, sensibilidad retórica refinada, acaso un poeta, pero en sus ensayos orientadores sólo se sacan paradojas, arbitrariedades, antojos y caprichos, que a veces son una maravilla de factura, pero con frecuencia alarmante un galimatías magnífico de frases felices y absurdos históricos y jurídicos». Todo eso, en opinión que Azaña retuvo para sí, no era pensar: era tener ocurrencias[372].

En resumen, los intelectuales del 98 nunca habían tenido política, y los del 14 habían naufragado en la abstención, lo cual, en conjunto, había conducido a la postración actual, la que Azaña contemplaba un año después del golpe militar de Primo de Rivera. Si se quería salir de ella, estaban obligados a renovar el impulso de su ya lejano «arrebato juvenil». Azaña invita entonces a Julián Besteiro y a Fernando de los Ríos, dos destacados socialistas procedentes de la Institución, a convertirse en «los batidores de ese movimiento conjunto, de esa acción positiva a que concurran, exentos de bizantinismos, los intelectuales con los obreros organizados». Parece como si no viera otra fórmula de futuro que afirmar para los intelectuales una acción política específica que los empuje a una alianza con el partido obrero. La fórmula concreta no podía ser otra que la de una «nueva conjunción republicano-socialista capaz de oponer al bloque avasallador de las fuerzas oscurantistas coligadas, la resistencia primero, la contraofensiva después, de la voluntad liberal latente so la mentida resignación del país». Honremos, escribe, «al santo varón en quien saludan los obreros españoles organizados a su redentor […] Y trabajemos con paciencia por convertir en una sola fe política las dos grandes corrientes de pensamiento republicano y de la acción socialista de Pablo Iglesias»[373].

Todo eso es lo que está en el origen de un grupo político que Azaña y unos cuantos intelectuales decidieron crear en algún momento de 1925. El primero es José Giral, sólo unos meses mayor que él, pero políticamente activo desde que en sus años de estudiante participara en la Unión Escolar; luego, desde 1905, cuando ganó la cátedra de química orgánica de la Universidad de Salamanca, se dedicó a animar un grupo republicano y a participar en actividades políticas que le llevaron, durante la huelga general de 1917, a la cárcel. En Salamanca debió de conocer Giral,

cuando llegó a la ciudad como catedrático de derecho administrativo, a Enrique Martí Jara, diez años más joven que Azaña y que, como él, también había pasado dos años ampliando estudios en el extranjero, en París y Londres. Catedrático Giral de la Universidad Central desde 1921 y excedente Martí Jara para dedicarse al ejercicio de su profesión en Madrid, reanudaron ambos su relación en Escuela Nueva, y animaron una de las «novenas» que proliferaron durante los años de la dictadura, así llamadas porque se reunían grupos de sólo nueve personas con objeto de no incurrir en la figura delictiva de la reunión ilegal. Giral y Martí Jara vinieron por Azaña, que se dejó llevar a la farmacia del primero, donde disponía, en el entresuelo, de un laboratorio con espacio suficiente para reunir a sus amigos, entre los que se contaban Luis Jiménez de Asúa, Ramón Pérez de Ayala, Luis Araquistain, Honorato de Castro y Teófilo Hernando[374].

En aquella rebotica comenzaron a trabajar activamente «en la preparación de la República»; allí inició Azaña su incorporación a la política republicana. En esas reuniones fraguó el proyecto de aunar las distintas modalidades del republicanismo español hasta lograr «una alianza, cordial y lealmente pactada», cuyo primer manifiesto, de 11 de febrero de 1926, proponía «el restablecimiento de la legalidad por la convocatoria de unas Cortes Constituyentes, elegidas mediante sufragio universal, en las cuales lucharemos por la proclamación del régimen republicano». Al pie, las firmas de destacados escritores y catedráticos que habían mostrado ya su enemiga a la monarquía y al Rey; entre otros Leopoldo Alas, Luis Bello, Vicente Blasco Ibáñez, Luis Jiménez de Asúa, Antonio Machado, Gregorio Marañón, Juan Negrín, Ramón Pérez de Ayala, Nicolás Salmerón, Miguel de Unamuno. De esas reuniones surgirá, en fin, el partido del que muy pronto Azaña será jefe indiscutido: no tendrá nunca reparo alguno en atribuir a Giral y Martí Jara el honor de haber sido los

iniciadores del grupo de Acción Republicana y de haber creado «una organización que, por la cantidad y calidad de sus afiliados» constituía, a principios de 1930, «un poderoso núcleo republicano»[375].

1930: ENCRUCIJADA DE TODOS LOS CAMINOS

Principios de 1930, caída de Primo de Rivera y, de inmediato, gente en la calle. En los teatros, convertidos en tribunas políticas, era raro el día en que no se pronunciara alguna conferencia o algún discurso en que un personaje de relieve viniera a «definir una actitud», como dirá Melquíades Álvarez; a «definirse», como dicen todos, ante la situación política. Es hora de definiciones, proclamaba Prieto, que las exigía a todos los hombres públicos de gran significación; definirse, escribirá el general Emilio Mola, entonces director general de Seguridad, «era la palabra puesta en moda para expresar la postura adoptada en relación con el régimen»[376]. Todo el mundo parecía sentir prisa por definirse, un ejercicio en que los intelectuales tomaron la delantera hasta llenar la esfera pública con sus dos armas habituales: la palabra, dicha en el homenaje, el discurso o el mitin, y la escritura, con nuevas publicaciones, artículos sensacionales o libros lanzados al servicio de alguna causa. Si algún año merece ser adjetivado como de intelectuales, es 1930; tanto, que uno de ellos, pasando después factura, convirtió su fruto más preciado en propiedad de ese sujeto colectivo titulando una de sus piezas «La República es de los intelectuales». La República, escribió Azorín, la han hecho posible los intelectuales: «Vosotros habéis sido los parteros de la República», decía a quienes ocuparon en abril de 1931 el poder, «pero permitidnos que os digamos que quienes la han engendrado hemos sido nosotros». Nosotros, insistía, «unos humildes y otros ilustres, los que a lo largo de treinta

años hemos hecho poco a poco, con trabajo, con perseverancia, que el cambio de la sensibilidad nacional se efectúe»[377]. Desde entonces, es un lugar común afirmar, generalmente con intención derogatoria, como implicando en este origen su fracaso, que aquélla fue una república de intelectuales.

Lo cual no debe llevar a la conclusión de que los intelectuales formaran ese año una especie de ejército disciplinado; tampoco que estuvieran organizados para la consecución de algún fin específico. En España, en 1930, los escritores, artistas y profesionales que salieron a la calle fueron legión, procedían de todas las generaciones posibles desde la del 98, y aun si la mayor parte se definió a favor de la república, «sus actitudes traducían posiciones políticas distantes y difíciles de concordar»[378]. Sobre todo, los intelectuales habían desarrollado unos modos de presencia tan distintos y hasta tan enfrentados que no tiene sentido pasar sobre todos ellos el mismo rasero, como si ser intelectual los igualara en el propósito y los unificara en la acción. Había modos y modos de ser intelectual, como había categorías distintas de intelectual, desde el grande, el creador de pensamiento, a quien se reconocía como guía espiritual, hasta el profesional que se limitaba a firmar un manifiesto; unos, sostenidos en la autoridad de su presencia individual; otros, porque engrosaban grupos, redacciones de revistas, círculos de estudios. Unos venían de lejos, de principios de siglo, como el intelectual de la protesta, el que se proponía agitar espíritus; otros habían logrado imponer desde 1913 la figura del intelectual como miembro de una minoría selecta; pero estaban ya también moviéndose por la escena, tanteando su papel y su posición en la obra, los nuevos, los que acababan de aparecer, habían redescubierto al pueblo y pugnaban por salir a su encuentro. En 1930, algunos de esos modos de presencia de intelectuales vinieron a coincidir en un propósito común: liquidar la monarquía, alumbrar la república: en ese punto,

nada separaba a fin de año a Unamuno de Ortega, a Ortega de Azaña o de De los Ríos, ni a todos éstos de los jóvenes, los nacidos en torno a 1900, que sufrieron al caer la dictadura un choque emocional como el sufrido por las gentes del 98 cuando cayeron las últimas hojas de la leyenda patria y que en los dos años anteriores, como recuerda Julián Marías, habían vinculado «la monarquía a la dictadura en la hostilidad generalizada» y mostraron por vez primera su rechazo al Rey en la «imponente manifestación de júbilo» convocada para recibir al eterno estudiante, José María Sbert. En la puerta de Alcalá le esperaban estudiantes madrileños y comisiones llegadas de las demás universidades con bandera y carteles, que le acompañaron hasta la Universidad, donde fueron recibidos por una distinguida representación del claustro: Felipe Sánchez Román, Américo Castro, Luis Jiménez de Asúa, junto a diversas autoridades académicas, como el vicerrector, Blas Cabrera. Hubo, naturalmente, vivas a la libertad y a otro deportado que acababa de regresar: Miguel de Unamuno[379].

Sancionado por la dictadura con la pérdida de la cátedra, exiliado, agitador desde su destierro con las célebres *Hojas Libres,* la presencia de Miguel de Unamuno, que volvía triunfante del exilio, fue saludada con exclamaciones de «albricias […], albricias […], albricias […] Ya pisa don Miguel la tierra española […]» por Luis de Zulueta cuando anunciaba la feliz nueva de que por fin aquel gran patriota, aquel valor nacional que era don Miguel de Unamuno podía pisar de nuevo tierras de España. Unamuno, según Zulueta, había forjado la idea de España que todos los españoles, sin excepción de los analfabetos, llevaban en su alma. Buen motivo para salir a la calle con el propósito de recibir a quien había sembrado esa semilla en el alma de los españoles: el retorno de don Miguel no podía pasar desapercibido o despacharse como un asunto menor, de trámite, con un saludo, un cariñoso recibimiento, un cordial

homenaje y hasta luego. No; Unamuno, que era un valor nacional o, como escribían los jóvenes de *Nueva España,* un «grande y auténtico patriota» por cuya boca y gesto ardió durante seis años más allá de la frontera la llama del espíritu, debía ser recibido por la nación entera puesta en pie[380]. Había que mover a las gentes para que salieran a las calles, se acercaran a las estaciones de ferrocarril o llenaran las plazas, de manera que el recibimiento del ilustre exiliado constituyera de por sí una acción colectiva contra la monarquía e infundiera inquietud y hasta pavor a las autoridades competentes.

De hecho, en Irún ya habían comenzado los preparativos de un grandioso recibimiento, y hasta el comisario de policía se había visto obligado a realizar una gestión amistosa cerca del ilustre desterrado para evitar una manifestación multitudinaria. El banquete popular que el elemento republicano de la ciudad le preparaba como homenaje fue sustituido por una comida en el Hotel Palace. Pero la palabra de aquel intelectual por antonomasia que era Unamuno podría escucharse al aire libre: a las nueve y media se celebraría un mitin en el trinquete Ramuntxo, en el que, para asombro de todos, en un frío discurso sólo caldeado porque algún oyente gritó «¡que se muera!» cuando el orador se refirió a Primo de Rivera, don Miguel propuso la sustitución del lema «Dios, Patria y Rey» por el de «Dios, Patria y Ley». Indalecio Prieto estaba allí para arreglar el entuerto, y con una de sus habituales palabrotas planteó la cuestión donde el auditorio deseaba verla: o con el Rey o contra el Rey[381]. En ese ambiente de gran expectación, Unamuno se siente de nuevo a sus anchas en el papel de agitador que con tanto ímpetu había adoptado desde principios de siglo. Las ciudades por las que transcurre su viaje están informadas de la hora a la que tiene previsto su paso o su llegada el ilustre intelectual; representaciones de republicanos, socialistas, catedráticos y amigos salen en sus automóviles a esperarle. La comitiva es recibida por una multitud variada, entre la que pueden verse, como ocurrió en Salamanca, «numerosas señoras y señoritas, así como numerosos grupos de modistas y estudiantes»: es el pueblo todo entero que se dispone a vitorear y escuchar al maestro perseguido. A la comitiva le cuesta trabajo abrirse paso entre esa formidable multitud que lo aclama y lo vitorea, a él y a la república, hasta que finalmente, al cabo de dos horas, puede llegar a su casa, agotado y feliz[382].

Ésta fue la tónica de su triunfal viaje, hasta el punto de que la Dirección General de Seguridad se tomó su tiempo

hasta conceder el permiso para pronunciar una conferencia en Madrid que desde principios de marzo habían solicitado, en nombre de Alianza Republicana, Azaña, Giral y Martí Jara, desplazados a Salamanca para invitarle. Concedida por fin la autorización, una bulliciosa e indisciplinada masa de estudiantes acudió a la estación del Norte «con el sano intento de provocar una manifestación que se procuraría degenerase en disturbios», como sabía de fuente fidedigna el director general de Seguridad. Unamuno podía comprobar y decir que su pluma, o su palabra, valía por muchas espadas. En la conferencia que pronunció en el Ateneo de Madrid relató todas las peripecias de su destierro, sin olvidar la curiosa anécdota de no haber pagado nada en Málaga cuando le detuvieron para enviarle confinado a Fuerteventura y comprobar así «lo lucrativo que es el papel de víctima». El destierro, dijo a sus oyentes, no era lugar para que un intelectual como él permaneciera silencioso, sino ocasión para afilar el tono panfletario de sus campañas, de manera que se dio a la lectura de «los grandes insultadores y de los grandes imprecadores»: nadie pensaría que podía vencerse al rinoceronte haciéndole cosquillas. Con insultos e imprecaciones tenía asegurada la agitación de los espíritus: de los adversarios, que volverían a atacarle e increparle; y de los partidarios, que acudirían a escucharle y ovacionarle. Si ocurría que unos y otros coincidían en idéntico lugar y en el mismo momento, tanto mejor, porque de esa manera la agitación se transformaba en enfrentamiento, en aquella especie de guerra civil de los espíritus, de las ideas, que tantas veces había invocado como única medicina para salvar a España del pantano de aguas pestilentes en el que yacía enfangada[383].

Algo de eso ocurrió en la última conferencia que Alianza Republicana organizó en el cinema Europa. Anunciada para las once de la mañana del domingo 4 de mayo, desde antes de las diez ya se veían retenes de Policía y Seguridad y

patrullaban pelotones de guardias. ¡Qué tiempos!: el anuncio de que un intelectual iba a hablar en un cine bastaba para desplegar este impresionante aparato de seguridad. El local, como se puede suponer, estaba a rebosar desde media hora antes. Recorre el patio de butacas cierta inquietud porque, según se rumorea, hay gentes dispuestas a armar barullo. Diez minutos antes de la hora anunciada una treintena de individuos había irrumpido en el cine al grito de «¡viva España!», vigorosamente respondido por los asistentes con el no menos subversivo de «¡viva la república!». Algunos sanguíneos, como Indalecio Prieto, saltan de la butaca y hacen frente con los puños a los agresores. El barullo va en aumento; la policía interviene; se dice que Prieto y su hijo, que ha acudido presuroso en ayuda del padre, están heridos, lo que produce el natural movimiento de indignación. Finalmente, restablecida la calma, Unamuno se encamina al escenario «entre una ovación imponente y grandes vivas» y comienza a hablar[384].

La escena es idéntica a la de 1906; el modo de presencia del intelectual en el debate público, también. Pero en 1930 todo ocurre como si el agitador lo fuera a su pesar, como si la situación creada en torno a su presencia le desbordase por completo. Lo que dice Unamuno es de todo punto inocuo: cuenta su vida, relata anécdotas mejor o peor hilvanadas, presume de estar fichado como peligrosísimo paradojista, juega con la consigna del momento: «hay que definirse», evoca a Fernando VII. Pero lo que importa es que por encima de lo que dice, él mismo había logrado convertirse en símbolo: someter su prédica apostólica a la pauta convencional de las tendencias políticas al uso sería un grave error político, afirman los jóvenes y muy izquierdistas redactores de *Nosotros.* «Persona, verbo y pasión de Cristo», imprime a su actuación política una «suprema importancia», convertido como va por los caminos de España en un «poderosísimo agitador

político»[385]. Es su mera presencia en la estación, en el teatro, de paseo por las calles, lo que sirve como pretexto de agitación. Los estudiantes de 1930 no son los públicos de 1906: su movilización con ocasión de la visita, iniciada desde el momento de su llegada a la estación del Norte, no para cuando el maestro ha terminado de hablar. El efecto de la palabra, que antes se disolvía una vez pronunciada y apagados los ecos que encontraba en la prensa del día siguiente, permanecía ahora en la calle: los estudiantes se enfrentaron desde el lunes día 5 abiertamente a la fuerza pública, hasta el punto de que el rector, de acuerdo con el claustro, dispuso el cierre de la Universidad. Unamuno, por su parte, fue cortésmente invitado a volverse a Salamanca, orden que recibió sin rechistar y que se dispuso a cumplir, dejando, en gesto muy elocuente del aprecio a la peseta que le caracterizaba desde muy joven, el pago de la factura del hotel a cargo de quienes le habían traído a Madrid. A un agente que le acompañaba parece haberle repetido lo que dijo en su conferencia del Ateneo: esto de ser perseguido político no deja de tener sus ventajas, como por ejemplo la de no pagar. En todo caso, su presencia en Madrid había sido suficiente para que «se rompiera la cordialidad de relaciones establecidas entre el Gobierno y el mundo universitario, reanudándose la actitud levantisca y de revuelta» que tanto lamentaría el general Berenguer[386].

Unamuno se volvió a Salamanca y poco más se supo de él hasta su incorporación a la candidatura republicano-socialista en las elecciones a Cortes Constituyentes. Años antes, en octubre de 1923, Cipriano Rivas, después de manifestarle su decepción por haber esperado con otros muchos inútilmente a que iniciara una acción política que juzgaban entonces oportuna, necesaria, imprescindible, le había instado desde la revista *España* a que dirigiera un llamamiento a la inteligencia española y se pusiera, el primero, al frente de cuantos consideraban único este momento para unir esfuerzos del pensamiento en

salvaguarda de la *res publica*. Unamuno respondió al requerimiento y a otras excitaciones recibidas recordando todo lo que escribía y hablaba, y reafirmando su disposición a seguir en la vanguardia de los que se esforzaban por traer la república. Pero que a él no se le podía pedir nada más. Si lo que pretendían era que se sumase a un partido o lo fundase, su respuesta era que no, que él no podía encadenarse a un programa casuístico, de partido. La forma de situarse en vanguardia era para el intelectual vasco vivir sin cadenas partidarias. De la misma manera, si lo que se pretendía de él era la publicación de un manifiesto o de un programa que más que unir a unos cuantos ciudadanos libres lo encadenara a él a una especie de jefatura como la de los partidos políticos, lo estimaba perjudicial para los fines que ellos y él perseguían. Ante todo, quería que se le juzgara por su sinceridad y su veracidad, y si se colocara en alguna jefatura, proporcionaría razones suficientes para que se dudara de ambas. Libre él de programas como libres de atadura quería a todos los ciudadanos[387]. Aunque había logrado definir, con su fuerte personalidad, una manera de ser intelectual, su gusto por la paradoja, su compulsión a rechazar en el otro incluso lo que él mismo hubiera en él sembrado, su individualismo extremo y el contenido de confrontación personal con el Rey que daba a sus posiciones políticas, le convertían poco menos que en un personaje anacrónico para los tiempos de movilización colectiva, de política en la calle, que se anunciaban.

Si Unamuno se tiene, como durante toda su vida, por un agitador, Ortega se presenta en 1930 como el intelectual que siempre había sido: su conferencia de 1914 «casi tolera ser hoy releída», escribe en «Organización de la decencia nacional», su primera salida al debate público tras la caída del dictador. Reafirma la función del intelectual como alguien que ha venido al mundo para esforzarse en perseguir la verdad y, una vez encontrada, lanzarla

canoramente al viento. Unamuno era un intelectual a lo Zola, que protesta y acusa con la intención de agitar los espíritus; Ortega define ahora para la intelectualidad una posición como representante de los intereses de la nación. La tarea del momento consistía en «nacionalizar todas las instituciones del Estado, porque todas están desnacionalizadas», y para conseguirlo habría que «compaginar un enorme partido nacionalizador por encima de derechas e izquierdas, que son unas garambainas impropias de la crítica altura en que se encuentra el sino europeo». Si Unamuno volvió a recurrir al discurso como ideal instrumento de agitación, Ortega defendió con el mismo énfasis de siempre el artículo de periódico como espacio privilegiado para ejercer «con rigorosa escrupulosidad su oficio de intelectual»[388]. El Unamuno de 1930 llama la atención de la policía, del público, de la prensa, por sus discursos y sus invectivas personales; Ortega provocará varios alborotos sensacionales por los artículos que convocan a construir un nuevo Estado, y que no pasarán desapercibidos a la atenta mirada de Palacio.

Esto no era más que una parte de lo mucho que alejaba a Ortega, y a los intelectuales de su generación, de Unamuno y de los intelectuales de su cuerda. Unamuno pretendía agitar, pero detestaba organizar, formar agrupaciones, unir voluntades en torno a un objetivo; Ortega pretende ser lo que de buen grado muchos, incluso entre el elemento más joven, le atribuyen: educador. Sólo leerle «daba ganas de vivir», recuerda María Zambrano, que tenía al pensamiento de Ortega como «esperanza en ejercicio, caridad intelectual». Pero Ortega jamás se presenta como organizador del público en general, mucho menos de la masa, que vuelve a ser en estos momentos objeto de su atención y de su inquietud, multiplicadas después de la Gran Guerra, porque ahora «la decisión tomada por las masas de asumir las actividades propias de las minorías no se manifiesta sólo en el orden de los placeres, sino que es

una manera general del tiempo». La política había evolucionado de tal modo que sus innovaciones «no significan otra cosa que el imperio político de las masas», lo que se traducía en un fenómeno nuevo y preocupante: «La vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley. Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley». Ante esa innovación política, lanza una llamada a formar un partido arrollador, tan grande y tan sin manías que casi no pudiese llamársele partido, y que sólo porque el uso del idioma impone ese nombre habrá que llamar partido nacional: vayamos a un gigantesco partido nacional[389].

Para alcanzar su propósito, Ortega se dirige de nuevo a las «minorías selectas» que habían sido, desde el prospecto de la Liga de Educación Política y de la conferencia que le siguió, el objeto de sus desvelos. En aquella ocasión, cuando vivía su primera crisis el sistema del turno de partidos por la negativa de Maura a seguir el juego sin una previa reparación por lo sucedido en 1909, Ortega no vislumbraba el Estado ni la política como el terreno propio de la acción de la intelectualidad; no le parecía que fuera el Gobierno el «órgano único y decisivo de la vida nacional». Pero si desde 1914 se extiende la mirada a 1930 se percibirá la repetición de esa manera de ser intelectual que consiste en escribir artículos y suscitar agrupaciones con la pretensión de intervenir en la política al margen de los partidos. Ortega, en 1930, acabará también por definirse, aunque no se dio ninguna prisa, porque a su entender, definirse él era un asunto que a nadie interesaba. A su discípula, María Zambrano, le asombraba dolorosamente cualquier política que no se dirigiera por derecho al derrumbe de la monarquía, y de Ortega criticaba su «tangencia», pero a él no parece haberle importado demasiado llegar el último en aquella carrera por la definición en que se había convertido la política en 1930[390]. Al final, también alcanzó la meta, y,

con un artículo aparecido a mediados de noviembre, produjo mayor alboroto que Unamuno con todas sus conferencias. La excitación levantada por Unamuno era siempre pasajera; la sensación extendida por Ortega tendía a perdurar en una llamada a la asociación. Unamuno percibía a su público como formado por individuos: si algo colectivo se ponía en marcha después de escucharle, él se quitaba de en medio, horrorizado; Ortega miraba a su público como una minoría selecta, educada, cuya tarea consistía en asociarse para influir, desde fuera de los partidos, en la política.

Así, la palabra de Ortega no se desvanece en el aire, ni sirve de ocasión a manifestaciones o algaradas callejeras, sino que se concreta en una agrupación. Después de abandonar, tan rápidamente como la había propuesto, su extravagante fórmula de «junta magna» para la reorganización del Estado español, formada por 150 o 200 personas, en la que estuvieran formalmente representadas las grandes fuerzas nacionales —industria, banca, universidad, obreros, asociaciones de producción, prensa, letras—, y tras los baldíos intentos de atraer a Cambó a su fórmula política, que le valieron de nuevo un juicio más bien despectivo de Unamuno por aquello de la elite[391], Ortega se dedicó a lo que de siempre le atraía: llamar a los intelectuales para formar todos juntos en una agrupación, esta vez al servicio de la república. Eso era ya definirse, no individualmente, no como intelectual que escribe en periódicos, sino colectivamente, como intelectualidad que quiere actuar de manera organizada sobre el cuerpo nacional. En 1922 había escrito que en la clase intelectual residía vagamente «la única posibilidad de constituir una minoría selecta capaz de influir hondamente en destinos étnicos y dar un comienzo de nueva organización a este pueblo nuestro que se deshace y atomiza día por día». Ahora parecía llegado el momento de poner en práctica aquel imperativo[392].

Todo lo que representa la intelectualidad que había arropado o seguido a Ortega en 1914 emerge de nuevo en esta última llamada: «Cuando llegan tiempos de crisis profunda es obligatorio para todos salir de su profesión». Ortega cumplirá esa obligación dos días después de recordar que durante toda su vida ha intentado cumplir su oficio de intelectual[393]. Su inapelable, y por tantos conceptos excepcional, artículo «El error Berenguer» produjo efectos devastadores: fue, como lo vio Rafael Cansinos, «la esquela de defunción del régimen». Y, a la vez, obliga a todo el mundo a volver su mirada hacia el maestro para ver qué propone. El maestro, sin embargo, reafirma su absoluta soledad: no hay nadie, absolutamente nadie, tras sus palabras[394]. Pero que no haya nadie no quiere decir que no lo vaya a haber mañana. De hecho, para entonces, ya le rondaba la idea de volver al empeño de organizar a la clase intelectual en algo semejante a un partido político de intelectuales que recogiera aquel sentimiento republicano que Pérez de Ayala veía «extendido en proporción e intensidad portentosas a través de España, incluso en el ejército», y dar ocasión a que aquella ideología y sentimientos republicanos, difusos y tácitos, cobrasen estructura sólida, coherente[395].

Algunos intelectuales podían entender esta llamada como un fastidio, pero otros muchos estaban esperándola; esperando que al fin Ortega se definiera y se decidiera. Después del vibrante artículo, en el que instaba a demoler la monarquía y a reconstruir el Estado, Ortega lanzó una nueva versión de la Liga de Educación Política con el nombre de Agrupación al Servicio de la República, dispuesta a «movilizar a todos los españoles de oficio intelectual para que formen un copioso contingente de propagandistas y defensores de la República». Como si fuera un eco de la llamada de 1914, Ortega, Pérez de Ayala y Marañón convocaban a todo el profesorado y al magisterio, a los artistas y escritores, a los médicos,

ingenieros, arquitectos y técnicos de toda clase, a los abogados, notarios y demás hombres de ley. Era en verdad una «leva general» de españoles de oficio intelectual. ¿Para formar un partido?, se podría preguntar repitiendo la pregunta que el mismo Ortega se hacía en 1915. No; cada cual podría ir al partido que quisiera, respondía su manifiesto; pero juntos, con «este organismo de avanzada, disciplinado y extendido sobre España», la tarea consistiría en actuar «apasionadamente sobre el resto del cuerpo nacional», una metáfora de connotaciones eróticas pero con el único contenido político de hablar y escribir —hacer propaganda— al servicio de la república. Tal vez por eso, su éxito fue fulgurante: «La afluencia de adhesiones recibidas» superó todos los cálculos. En la segunda semana de febrero de 1931 «se afiliaron a la Asociación dos y tres mil personas por día (catedráticos, médicos, arquitectos, ingenieros, abogados, oficiales del ejército y de la Guardia Civil, industriales, comerciantes, empleados, obreros)». Algo parecido había ocurrido en 1914; y como entonces, también ahora la iniciativa de agrupar a los intelectuales para intervenir como tales en la vida política tendrá efímera existencia, no sin antes haber servido como «sepultureros de la Monarquía»[396].

Si Ortega funda una agrupación, Azaña lanza un partido. El día 8 del mismo mes de febrero de 1930 en que Zulueta convocaba a recibir a Unamuno y Ortega llamaba a organizar la decencia nacional, se congregaron en un local de Madrid cedido por el Círculo Federal «muchos catedráticos, médicos, ingenieros, escritores, farmacéuticos, abogados y personas de otras diversas profesiones liberales, todos ellos poseídos del mayor entusiasmo republicano», con el propósito de elegir a los representantes de un pequeño grupo político, llamado Acción Republicana, para formar parte de la junta nacional y local de Alianza Republicana. «Muchos» debían de ser unos 150, que no era un número despreciable para una

ciudad como Madrid y para un «grupo» que, cinco años antes, no había logrado reunir veinte firmas para su primer manifiesto. Ahora, cuando se redacta el segundo, los firmantes son ya 140, y casi todos ellos de las profesiones reseñadas en la nota de prensa[397]. Lo que pretenden no es menos claro que su composición: «Aunar los esfuerzos de todos para restaurar en España la libertad por medio de la República. Nada más. Nada menos». A este respecto, ninguna duda, ninguna vacilación: Acción Republicana había desechado ya cualquier solución a la crisis de poder que no fuera la república; nada de un retorno a la normalidad constitucional como si nada hubiese pasado en esos años, como pretendía Berenguer; ni de convocatoria de unas Constituyentes con el Rey en su trono, como querían los constitucionalistas Bergamín y Álvarez; ni de abdicación del Rey, como propondría el mismísimo Alejandro Lerroux en su libro. Ni Acción Republicana ni Manuel Azaña, autor de su manifiesto, contemplarán la posibilidad de ninguna fórmula que no sea revolución popular y república democrática: el régimen, dice Azaña tres días después de esta reunión, «se ha jugado el todo por el todo y lo ha perdido. No queda más que aplicar la mecha para que salte en mil pedazos aquello mismo en cuyo favor y defensa se hizo tanto mal». Hemos de hacer saltar la clave del arco, repite en Barcelona el 27 de marzo, con motivo del encuentro con los intelectuales catalanes[398]. «Que salte en mil pedazos», «hacer saltar», son expresiones que evocan la dinamita o el empuje de una fuerza incontenible, de un torrente. Al levantarse a hablar en esos banquetes, Azaña introduce un nuevo lenguaje republicano que se hará más evidente cuando el lugar del mitin no sea ya la mesa de los comensales, con un número limitado de correligionarios, sino el espacio circular y típicamente popular de la plaza de toros, sin paredes que separen a la masa del exterior de los elegidos del interior, puesto que todos están dentro,

tropiezan físicamente por los pasillos y se miran a la cara cuando ocupan sus sitios.

La ocasión de esta transformación del lenguaje político fue la convocatoria de un gran mitin republicano en la plaza de toros de Madrid el 29 de septiembre de 1930. Ya desde las ocho de la mañana la concurrencia era extraordinaria. En los palcos, colgaduras: la bandera republicana, con sus tres colores, no era la única. Aquí y allá se veía alguna «completamente encarnada, alguna blanca y roja y alguna morada completamente»: colores para todos los gustos y para todas las expectativas. En los tendidos comenzaba a llamar la atención la presencia de algunas «damas», que tampoco faltaban en el ruedo, donde predominaban de todas formas los jóvenes, muchos de ellos socialistas que repartían propaganda animando a los asistentes a engrosar sus filas con objeto de construir la nueva España. Mujeres y jóvenes: dos presencias que se afirmarán con mayor intensidad a medida que pasen los meses y que estallarán en los años de república. También la de los forasteros, otros habituales a todas las manifestaciones que se celebran en Madrid y que ahora habían venido en número de diez mil, mil quinientos de ellos de Valencia, provincia de probado republicanismo[399]. La gente, sin distinción de edad, sexo o condición, había comenzado a echarse a la calle rompiendo los espacios en que celebraban sus reuniones los «señores republicanos». Los ojos de aquellos señores, nada acostumbrados a las multitudes ni a la luz del día, no daban crédito a lo que estaban viendo.

Y algo de la emoción de un descubrimiento hay en las palabras de todos los oradores. A las diez en punto, cuando la plaza presentaba ya «un aspecto imponente», se cerraron las puertas, y policías y guardias civiles procedieron a desalojar de sus alrededores a la multitud que pretendía entrar aunque ya nadie más cabía. Giral, presidente de la comisión organizadora, daba comienzo al acto; Abad Conde, Marco Miranda, Martínez Barrio y

Cárceles tomaron la palabra antes que Azaña; Domingo, Alcalá Zamora y Lerroux lo harán después. Venimos de las norteñas tierras de Galicia, dice el primero, a hacer afirmación de nuestra fe republicana; traigo un saludo en nombre de Valencia, la Valencia de Blasco Ibáñez, comienza el segundo; éste no es un acto más: unidos cordialmente hemos de demostrar que estamos decididos a la lucha y estamos capacitados para gobernar, afirma Martínez Barrio, que expresa el pensamiento de la Andalucía republicana. Y luego, terminadas las regiones, habla por los federales el viejo doctor Cárceles, uno de la República del 73, que recuerda las luchas de su juventud cuando iban unidos a los socialistas. Fe republicana, emoción del recuerdo, confianza en el futuro: todo eso se había afirmado ya en la plaza de toros cuando toca el turno de Azaña.

Y lo primero que se le ocurre, «delante del pueblo congregado hoy aquí, es saludar en vosotros la manifestación de la voluntad nacional». Es en ese nuevo escenario de la política, la plaza de toros, el «polo plebeyo» sobre el que, junto al polo elegante del Teatro Real, gira Madrid[400], donde verá por vez primera manifestarse una voluntad nacional y constituirse al pueblo en asamblea, y donde sienta representadas las «Cortes espontáneas de la revolución popular». Ya no hay masa, sino «pueblo congregado en su majestad»; ya no es la revolución una fatalidad puesta en marcha por los mismos prevaricadores del régimen, sino un movimiento impulsado por el pueblo. En la voz de Azaña, el pueblo irrumpe por vez primera constituido en Cortes revolucionarias en una plaza de toros para notificar desde allí a quienes detentan los poderes públicos «el fallo irrevocable» de la voluntad de todos los españoles: «No nos da la gana de seguir siendo vasallos; queremos libertad». Así, por ampliarse el espacio del discurso político desde el banquete al mitin, se transforma su contenido en lo que se refiere al lugar que cada cual

ocupa en la nueva escena política y al papel que le toca desempeñar. Es el pueblo ahora el sujeto de la revolución, el «jurado competente que pronunciará su definitiva sentencia contra un régimen que llamándose nuevo es el encubrimiento de lo más podrido y bastardo del régimen anterior». La audiencia en la que el pueblo se reúne para pronunciar su sanción es la calle; la sentencia no puede ser otra que la república. El pueblo en la calle proclama la república contra un régimen «en que la majeza y la majadería le disputaban el primer puesto a la inmoralidad», y que no ha permitido a los españoles ser ciudadanos en un país libre. No prometerá Azaña «una era de felicidad, de ventura y de grandeza», pues la libertad no hace felices a los hombres; los hace simplemente hombres: «Seamos hombres, decididos a conquistar el rango de ciudadanos o a perecer en el empeño. Y un día os alzaréis a este grito que resume mi pensamiento: ¡Abajo los tiranos! »[401]. Tal es el núcleo del lenguaje de lo que Azaña denomina la revolución popular.

En la afirmación del pueblo como sujeto de la revolución, Azaña no está solo. En términos de una lucha secular entre dos enemigos irreconciliables, pueblo y Rey, acababa de explicar la historia constitucional su amigo Martí Jara, para quien el constitucionalismo de posguerra significa la victoria decisiva del pueblo contra el Rey, mientras que el régimen vivo en España es la exaltación de la Corona y la anulación de los valores del pueblo. Hacia ese mismo pueblo, como «fuerza nueva, inédita, formidable», tenían en 1930 los ojos vueltos todos los conspicuos representantes de las clases medias que habían crecido al calor del auge de las ciudades y de la expansión económica de las dos décadas anteriores[402]. Para entender ese interés por el pueblo conviene recordar que quienes lo llaman en mítines y manifiestos son abogados, catedráticos, periodistas, escritores, médicos y funcionarios, miembros de una clase media urbana que viven del ejercicio de su profesión libre o

del sueldo del Estado[403]. Las clases medias de los años veinte, aun si culturalmente se consideran burguesas, no están vinculadas económicamente a la burguesía, ni su proyecto se sitúa en el horizonte de una racionalización económica capitalista o en la reivindicación para la clase burguesa de un lugar hegemónico en la construcción del nuevo Estado republicano: no pueden mirar a la burguesía como clase en la que radique la clave del progreso de la nación, sino como clase que ha traicionado sus orígenes liberales y convertido su revolución en una componenda con las clases tradicionales, la corte, la aristocracia, el clero y el Ejército, de la que «lo que se llama pueblo, las clases campesinas y obreras de la industria» habían quedado excluidas, como argumentaba Luis Araquistain[404].

Esa procedencia y la visión histórica de la traición de la burguesía explica que entiendan la revolución pendiente como demolición de un Estado usurpado por un puñado de familias, por una minoría formada por altos dignatarios eclesiásticos, por la alta banca, por los jerarcas militares y por los aristócratas, raíz del mal de España, causa de su inexistencia como nación y de su desarticulación como pueblo, como escriben en un manifiesto a los electores de Madrid Ortega, Marañón y Pérez de Ayala[405]. España no llega a ser una nación porque no hay un pueblo, y ni nación ni pueblo existen porque no hay Estado. Será preciso crear, por tanto, un Estado que no sea ya el de las familias acampadas sobre el país, como lo definía Azaña, el gerente de una sociedad de socorros mutuos que decía Ortega, o la finca privada que veía Araquistain; un Estado que no sea oligárquico sino nacional, y que no podrá ser ya monárquico sino republicano, confundida como estaba la monarquía con la oligarquía que había construido su Estado como instrumento para la defensa de sus inmediatos intereses. Y aquí es donde se produce la apelación de las clases medias al pueblo como sujeto de esa empresa de constitución de una nueva nación y un nuevo Estado españoles. La llamada

es, en sustancia, una mano tendida a las organizaciones sindicales y políticas de la clase obrera para construir juntos, o apoyados en ellas, el nuevo Estado[406].

En este discurso que tiene a las clases medias como principal artífice de la revolución percibe ahora Azaña a un pueblo que, a diferencia del evocado en 1911, cuando hablaba del problema español, no está ya sentado al borde del camino de la historia, sino en pie y en marcha. Ahora, desde la presidencia del Ateneo, al evocar las tres generaciones que pasaron por aquella casa, lo primero que intenta establecer para la revolución popular es la razón histórica que le asiste debido a la pérdida de todo resto de legitimidad por la monarquía. La dinastía había planteado desde hacía ya un siglo un pleito político. Hasta la llegada del dictador cabía pensar que la voluntad nacional, con la paciencia del trabajo reformista, se podría manifestar en el seno de las instituciones monárquicas, pero desde el golpe de Estado de septiembre de 1923 la tiranía había ido «a encerrarse con su legión de secuaces en el patio de la Mota de Medina», y se había declarado «heredera y continuadora de Isabel la Católica». Nada que hacer, pues, por ese lado, ya que el mismo Monarca, al recluirse entre los raídos ladrillos de una fortaleza medieval, había destrozado cualquier posibilidad reformista e iniciado de esa forma una revolución. La monarquía, en adelante, no será más que obstrucción del progreso político y de la justicia social. No es por tanto el pueblo el que por una iniciativa históricamente infundada se aplica a la revolución: el material revolucionario ha sido acarreado y amontonado por la propia monarquía. La revolución está ya en marcha; ha sido promovida por «los magnates mismos del Estado, que se erigen en tiranos».

En la búsqueda de la razón histórica que asiste a la revolución popular, Azaña hurga en el pasado para encontrar el momento en que la burguesía abdicó de la tarea emprendida con la desamortización y decidió enviar a

sus hijos a las escuelas de curas y frailes para doblar luego ante ellos sus rodillas. Ese momento es el de la transacción realizada, tras la gran expoliación territorial, por los liberales con «las potencias históricas: transigieron con la realeza, más aún, con la dinastía; transigieron con la Iglesia, y en apoyo del Estado, nacido de la Revolución, llamaron a las potestades en cuyo menoscabo la Revolución se había hecho». Desde ese momento, el moderantismo se instala para siempre, mediante «una corta oligarquía de hombres entendidos en la administración y en los negocios, y acaba por anexionarse el Estado, convirtiéndolo en dependencia de un partido», usando como armas el autoritarismo despótico y la corrupción y proponiéndose la felicidad del país «enriqueciendo a los secuaces […] alumbrando nuevas fuentes de riqueza». Nace así una nueva clase social, mezcla de primitivismo y dureza, de corrupción social y refinada elegancia, enloquecida por la zarzuela, que reputa por lo más acabado y sublime del arte nacional, introducida por su dinero en la sociedad encopetada: cierta barbarie ostentosa, de gente adinerada y sin gusto, resplandece en las fiestas oficiales. Esa clase burguesa, base del moderantismo, dejó pasar así la hora de su propia revolución y abandonó el Estado en manos de frailes y militares, que con el Rey y la corte lo habían situado contra la voluntad nacional. La traición acabó de consumarse con la llegada del dictador «que montó el gigantesco negocio de explotar el país en beneficio de unas familias». Azaña reitera en este punto, con su propia voz, lo que también decían Araquistain y Ortega: no son valores burgueses los que ahora podrán imponerse sobre la monarquía, porque la burguesía ha quedado históricamente atrapada en el régimen, y es contra el régimen y no sólo contra el Rey contra lo que se levanta esta revolución popular.

La abdicación de los liberales y de la burguesía de su tarea histórica y su configuración final como «clase

timorata, precavida, tullida de ánimos, recontando miserablemente los ochavos de su hacienda y los ochavos de su gloria», son la clave del papel que en la revolución todavía pendiente está reservado a la inteligencia. «De las fuerzas activas, determinantes, que han de provocar las destrucciones irreparables deseadas, está en primer rango la inteligencia», dice Azaña al reclamar para el Ateneo que preside una función primordial en los acontecimientos que se preparan. Azaña concibe la función de la inteligencia en el orden político y social como una «empresa demoledora». Es preciso destruir toda esa historia que culmina en el edificio construido por la transacción liberal y el asentamiento de los moderados en el poder. Como hay personas heredosifilíticas, así España es un país heredohistórico: nada podrá hacerse de «útil y valedero sin emanciparnos antes de la historia», de esa «doctrina elaborada hace cuatro siglos en defensa y propaganda de la monarquía católico imperialista». Y en esa tarea emancipadora, la obligación de la inteligencia consiste en buscar brazos donde los haya y reclamar el apoyo del proletariado. Con su llamada a la clase obrera organizada, Azaña no se limita a expresar una necesidad del momento, sino que la introduce como elemento fundamental en la construcción del Estado y en la propia definición de lo que habrá de ser la república como resultado de una revolución popular: la república no podrá ser una monarquía sin corona. La revolución no se reduce al ostracismo de una familia. Lo que el pueblo español tiene pendiente es el derrocamiento del entero Estado monárquico: las jerarquías políticas antiguas y sus feudos caciquiles, la impotencia de una administración paralizada por las corruptelas y los compromisos, el oscuro dominio de los institutos, corporaciones y gremios que tienen mediatizada la soberanía nacional. La revolución derrocará al régimen, o sea, al Estado en cuanto complejo de poder político, con sus cimientos, sus apoyaturas y su andamiaje. Por supuesto,

el Rey y la institución monárquica, impotentes para el bien, fautores de desorden e incapaces de oponer al movimiento republicano más que la sinrazón de la fuerza bruta, serán los primeros en caer. Pero también será preciso triturar, como afirmará una vez la república instaurada, a los caciques y las redes caciquiles. Naturalmente, del Ejército y de la Iglesia, del «infecto clericalismo del Estado», también sería preciso ocuparse: ellos son esos institutos, «unos nacionales y otros extranjeros», que tienen mediatizada la soberanía. O sea, en resumen, hay que implantar otro Estado: tal es la primera consecuencia de que la revolución tenga como sujeto, a estas alturas del siglo XX, a los «gruesos batallones populares» que guiados por la inteligencia republicana deben aprestarse a realizar todas esas «destrucciones irreparables».

El discurso de la revolución popular y la definición del doble valor político y social de la república tendrán una inmediata consecuencia estratégica y entrañarán un compromiso a largo plazo que afectará a la misma naturaleza del régimen republicano. Si la república interesa por igual a burgueses, patronos, clases medias y proletarios, entonces todos ellos habrán de articularse políticamente para conseguir su objetivo. De ahí que el primer principio táctico, enunciado en febrero, para organizar la prevista acción de derribar a la monarquía —«contar con las izquierdas todas, y nada más que con ellas»— se ratifique ahora y se complete con el «buen acuerdo» que los republicanos deben establecer «acallando las disputas de clase, con todas las fuerzas antimonárquicas de la nación». En términos políticos, lo que pretende Azaña es que nadie —ni por el lado de los republicanos moderados o conservadores ni por el de los socialistas— quede excluido del movimiento antimonárquico. Aparece así formulado explícitamente por vez primera lo que luego será principio inamovible de su acción política desde el Gobierno o desde

la oposición: al ser obra del pueblo que se pone sobre sus pies, al interesar por igual a la burguesía liberal y al proletariado, al ser en definitiva una obra nacional, la república se identifica con España y debe buscar su cimiento en una coalición de clases sociales de la que nadie que sea republicano debe sentirse excluido. Tal es la única línea divisoria, el único límite, y a su luz es como debe entenderse el principio reiterado en septiembre y tantas veces repetido luego por Azaña de que «la República será republicana, es decir, pensada y gobernada por los republicanos, nuevos y viejos, que todos admiten la doctrina que funda el Estado en la libertad de conciencia, en la igualdad ante la ley, en la discusión libre, en el predominio de la voluntad de la mayoría, libremente expresada». Que la república sea gobernada por republicanos quiere sencillamente decir que «será democrática, o no será».

Para conseguirlo, es necesaria la colaboración de todos, incluso de aquellos intelectuales a los que había criticado por su arraigado anarco-aristocratismo o por su tendencia a la abstención, a ver los toros desde la barrera. Cuando en su discurso le llega el turno a la tercera generación, Azaña recuerda que a finales del siglo XIX el Ateneo se hizo numeroso, bullicioso y libre como nunca, y que «los hombres del 98 instauraron la actitud de repulsa, trazaron el ángulo crítico y abrieron así el cauce al movimiento inaugural de una edad nueva». Rompieron con cuanto el Estado representa: ésa resulta ser ahora su mejor contribución a la movilización por la república. Si la tarea que aguardaba era la de liquidar el morbo histórico negando el presente, entonces el manantial primero del que surgió la ola de protesta que estaba a punto de sumergir a la monarquía había que buscarlo en la aurora del siglo XX. Por vez primera, Azaña se declaraba dispuesto a compartir esa actitud de rechazo de todo lo existente y se dejaba contagiar por la protesta del 98, aunque siguiera

teniendo en nula estima sus ideas políticas. El mismo Azaña que en 1923 había lamentado que los españoles no se aprovecharan del esfuerzo ni del saber de sus antepasados, que no heredaran ninguna sabiduría, que cada cual aprendiera que el fuego quema cuando pone las manos en las ascuas, y había rechazado por «primitiva, un poquito salvaje y fastidiosa en demasía esa actitud»[407], no teme proclamar ahora: «Si me preguntan cómo será el mañana, respondo que lo ignoro; además, no me importa». Cuando se acerca el fin de año, el 98 y su protesta, Ortega y sus ligas, Azaña y su acción política parecen confluir en el mismo empeño: lo único que importa es destruir la monarquía, proclamar la república. Pretendía Azaña liquidar aquel encogimiento medroso que atenazaba el espíritu español y que a muchos revolucionarios les había impedido «soltarse del pasado y botar su nave en las libres aguas del porvenir». Hace un siglo, recordó en el mismo discurso, los revolucionarios liberales se empeñaron en demostrar que su revolución restauraba instituciones arcaicas: Toreno, Argüelles, Martínez de la Rosa, Martínez Marina, «torturaron la tradición para autorizar su obra política» y pretendieron sacar la planta jurídica, el «amparo de mi libertad en el siglo XX», de un pedazo de carta municipal del siglo XIII. Es hora de acabar con ese morbo histórico que estraga la porción dominante de la sociedad española: No me importa cómo será el mañana, dice Azaña, «sólo que el presente y su módulo podrido se destruyan». No lo hizo, pero pudo haber finalizado su discurso como cinco días antes terminó Ortega su artículo: «*Delenda est monarchia», *un clamor del conjunto de la intelectualidad cuando 1930 se acercaba a su fin y quedaban sólo cinco meses para que la monarquía quedara efectivamente *deleta*.

6

DE SOCIALES A ANTIFASCISTAS: LOS INTELECTUALES Y LA CAUSA DEL PUEBLO

Si los intelectuales españoles surgidos a la escena pública durante la crisis de fin de siglo se percibieron a sí mismos como correlato positivo de la negatividad de la masa, y los que aparecieron en torno a 1914 se entendieron como minoría selecta destinada a penetrar la masa para fermentarla, los que irrumpen entre 1925 y 1930, entre el «annus mirabilis» de la vanguardia española y la agitación política desencadenada por la caída del dictador, se encontrarán lanzados por instinto, como dicen unos, por una fuerza superior, como lo sienten otros, en medio de la crisis general que sacude a la Monarquía, al encuentro del pueblo. María Zambrano, miembro eminente de esta generación, lo definió como nuevo descubrimiento del mundo: «y ahora de pronto, otra vez el mundo», el mundo jugoso y único, de nuevo en pie, «ante nuestros ojos ya para siempre cambiados»[408].

Enero de 1930, abril de 1931: fechas claves para estos intelectuales que rondan los treinta años de edad. Caída de la Dictadura, proclamación de la República, gente en la calle, manifestaciones: una fiesta popular, con aires y canciones de revolución, que puso fin a la Monarquía y que trastocó la conciencia que los intelectuales habían tenido de sí mismos, de su trabajo, de su función. Ciertamente, ya desde 1924 le había resultado difícil al gobierno, como

señalaba el general López Ochoa, mantener el orden en los claustros universitarios y cualquier acto público, el recibimiento de las cenizas de Ganivet en mayo de 1925 o la solemne sesión de apertura del curso 1925-1926 en la Universidad Central, presidida por el general Vallespinosa, era buen motivo para manifestar el rechazo a la situación y dar los correspondientes vivas y mueras. Entre los mayores, la protesta de Fernando de los Ríos y Luis Jiménez de Asúa por el cierre del Ateneo y la destitución de Miguel de Unamuno de su cátedra les vale la persecución y, en el caso de éste, el destierro en abril de 1926, pero será a partir de 1928 y 1929 cuando se produzca el «definitivo giro del mundo intelectual contra la Dictadura». La protesta universitaria ante los planes de reforma de Primo de Rivera encuentra amplio eco en personajes del fuste de Ortega, Jiménez de Asúa, Sánchez Román, De los Ríos, García Valdecasas, que renuncian a sus cátedras mientras otros ciento veinte intelectuales dirigen a Primo de Rivera una carta de solidaridad con los estudiantes[409].

Pero será poco después, con la caída del dictador, cuando estudiantes universitarios, escritores y artistas jóvenes se echen literalmente a la calle y pongan en discusión el mundo gratificante en que habían crecido y publicado sus primeros libros. Luego vendrán 1931, 1934 y 1936, años de la proclamación de la República, de la revolución obrera y de la rebelión militar, experiencias decisivas que conforman una nueva manera de ser intelectual y darán pie a la elaboración de un nuevo relato, que no busca ya la protesta y agitación, al modo unamuniano, ni despertar a una nación al modo pratiano, ni educar y guíar a la masa al modo orteguiano. Sender lo entenderá en 1932 como una entrega del artista joven en cuerpo y alma a la revolución para hacer su labor sobre perspectivas nuevas; y los autores de la ponencia colectiva, leída por Arturo Serrano Plaja en el II Congreso Internacional de Escritores y Artistas en Defensa de la Cultura, celebrado en 1937, vivirán su condición de

intelectuales como un deber ineludible de interpretar, con su pensamiento y su sentimiento, «el pensar y el sentir de esa juventud que se bate en las trincheras»: entre unos y otros, una República asediada, una rebelión militar y una guerra civil[410].

RECUERDOS DE ESPAÑA: UN PAÍS AGRACIADO

Los que formarán esta generación habían nacido, más o menos, con el siglo, unos de familias acomodadas, otros en la más absoluta pobreza. Por diversos motivos, un buen número de ellos fue a vivir a Madrid, que atravesaba desde el fin de la Gran Guerra un excitante momento cultural[411]. Francisco Ayala, por ejemplo, había nacido en Granada, de donde son sus primeros recuerdos: un carmen, un jardín, una tapia. Allí, en una casa que disponía de una excelente biblioteca, como las de tantas familias de la clase media española que una sociología construida de espaldas a la historia ha dado por inexistente, leyó con avidez a clásicos, románticos y realistas: *La Celestina, El Lazarillo,* el *Quijote, La Regenta,* los *Episodios Nacionales*. Rebosante de lecturas, y porque las cosas no iban del todo bien en Granada, se traslada con su familia a Madrid y además de seguir la carrera de Derecho en su Universidad, devora en la Biblioteca Nacional a los autores españoles que aún no habían entrado en su casa: Juan Ramón, los Machado, Unamuno, Baroja, Azorín, Pérez de Ayala, Ortega, Gómez de la Serna. Pertenece, pues, a la última generación de españoles que se hartó de leer a los clásicos, que recorrió el siglo XIX de la mano de románticos y realistas y que añadió a ese tesoro las piedras preciosas que iban dejando caer los escritores de fin de siglo y las vanguardias[412].

Pero Ayala no es único en esta experiencia. Bergamín, que será de aquel universo uno de los pocos nacidos en Madrid, lee a los clásicos, conoce en Pombo a Valle,

Benavente, Solana, Gómez de la Serna, publica en 1923 *El cohete y la estrella,* donde escribe que vivir es pensar y, anunciando lo que años después se conocerá como intelectual comprometido, que pensar es comprometerse. Y el que será su gran amigo, Rafael Alberti, llegó a Madrid desde El Puerto de Santa María con las lecturas ya hechas de Juan Ramón, de Villalón y de Muñoz Seca, y en Madrid se empapó de *Romancero General,* del *Cancionero* de Barbieri y de Gil Vicente, en quien nadie había reparado hasta que él, con Dámaso Alonso y el mismo Bergamín, lo descubrieron[413]. No se necesitaba, sin embargo, venir de familia con recursos económicos para ser escritor precoz: César Muñoz Arconada, nacido en la localidad palentina de Astudillo, desempeñó en Madrid un empleo de funcionario de correos en una estafeta de barrio y se ocupó desde 1927 de la crítica de música y cine en *La Gaceta Literaria;* y su compañero de cuerpo, Ramiro Ledesma, nacido en un pueblo de Zamora, Alfaraz, y destinado a Madrid cuando apenas contaba dieciocho años, sigue estudios de filosofía, declara su devoción por Ortega y pretende nada menos que conquistar el Estado; o Joaquín Arderíus, de Lorca, que desde 1915, con veinte años, publica en editoriales madrileñas de modo incesante.

Fue, en verdad, una gente con ganas de descubrir mundo y compartir una experiencia común: salen del pueblo o de la capital de provincia sin haber cumplido los veinte años: mi país, recuerda Arconada, es tierra y campesinado, es aldea y primitivismo; llegan a Madrid, frecuentan de inmediato instituciones o círculos culturales; no siempre, pero sí en muchos casos, se matriculan en la Universidad; leen en bibliotecas públicas o se hacen, sin necesidad de grandes dispendios, con infinidad de libros en un mercado de lance o en puestecillos de viejo, que, como recordaba Manuel Tuñón de Lara, muy joven también por el Madrid de aquellos años, alcanzó un volumen impresionante, de varios millares, entre 1929 y 1932, con la quiebra de la CIAP, la

famosa Compañía Iberoamericana de Publicaciones. Eran gentes ávidas de lectura: lo leían todo, recuerda Emiliano Aguado, que consideraba «candoroso» atribuir ese afán a la baratura de los libros. Y tiene también su parte de razón: los libros recién salidos al mercado eran caros para la capacidad adquisitiva de quienes «sentían ganas de leerlos», pero había bibliotecas que atendían rápidamente las peticiones de sus lectores, fuese cual fuese la orientación ideológica de la editorial o de la obra solicitada. Lo habitual era que ese lector ávido encontrara muy pronto a un grupo de lectores en los que reconocía sus mismas inquietudes y con los que charlaba desde la caída de la tarde hasta las tantas de la noche después de haber pasado buenos ratos de lectura o de haber participado en alguna de las muchas tertulias a las que se accedía sin ningún trámite, más que ser presentado por algún habitual. Antonio Sánchez Barbudo y Enrique Azcoaga, por ejemplo, ordenaban sus lecturas en la Biblioteca Nacional, en el Ateneo o, preferiblemente, en el Museo Pedagógico, una de las mejores, en opinión del mismo Aguado, tanto por las facilidades que daba a los estudiantes como por su carácter ecléctico: lo compraba todo. Luego, los dos amigos, con Arturo Serrano Plaja, se iban a Granja el Henar, o a Pombo, «donde nuestra juventud polemizaba con Ramón todavía no mitificado, a mantener conversaciones infinitas»[414].

Y a publicar, cuanto antes mejor, en las secciones literarias de alguno de las dos docenas de periódicos diarios que se editaban en Madrid o en alguna de las editoriales que por entonces proliferaban en la capital. Lectores voraces, fueron también escritores precoces: en el verano de 1924, a los dieciocho años, Francisco Ayala escribió su primera novela, *Tragicomedia de un hombre sin espíritu,* que le introduce «casi de golpe en la vida literaria madrileña». Es el mismo año en que Alberti, apenas rebasados los veinte de su edad y cuando su poesía «nada o muy poco tenía que ver con el pueblo», ya había publicado

en la editorial de Ruiz Castillo, Biblioteca Nueva, *Marinero en tierra,* que había obtenido el Premio Nacional de Literatura, y luego, de inmediato, *La amante* y *El alba del alhelí*. Un año antes, en 1923, Bergamín publica *El cohete y la estrella*. Y en fin Ledesma, que no continuará su incipiente vocación literaria, publica un año después de su llegada a Madrid su novela *El sello de la muerte*. Así se convertían en alevines de escritor, como recuerda Azcoaga, una trayectoria que emprendían también los que tenían la suerte de acceder a algunas de las tertulias en las que se fraguaban las revistas, como el mismo Espina que, junto a Antonio Marichalar o a Benjamín Jarnés, se deja ver muy pronto por la que Ortega mantiene en *Revista de Occidente*. O bien, con un poco de entusiasmo y otro de audacia, se crea otra revista más, como hace José Antonio Maravall, que inicia con José R. Santeiro, Leopoldo Panero y Manuel Díaz Barrio *Nueva Revista,* publicación universitaria, de corta vida, donde conocerá a Ricardo Gullón. Por cierto, como recuerda éste, no todo eran libros y papeles: desde principios de siglo, recorrer y conocer los pueblos se había convertido en deber moral y rito de pasaje de lo libresco a lo vivido. Una exploración personal se imponía y Manolo Gil, Maravall y el mismo Gullón deciden realizarla una mañana de agosto en que los tres amigos se echaron a caminar por tierras burgalesas, a pie y ligeros de equipaje desde el Solar del Cid al Monasterio de Cardeña y de allí a Burgos[415].

Jóvenes que llegan a Madrid de los litorales o de tierras adentro, que frecuentan los círculos de sociabilidad intelectual tan abundantes en la capital, que traban enseguida relaciones de amistad profunda con desconocidos, que se incorporan sin mayores preámbulos a tertulias pastoreadas por personajes de las generaciones anteriores, por Ramón o por don Ramón, que publican enseguida sus primeros artículos o su primer libro, acogidos favorablemente por la prensa: no tiene nada de

extraño que más adelante recuerden estos años, que son los del declive de la dictadura de Primo de Rivera, como lo mejor que les haya ocurrido en la vida. Madrid hierve, recordará desde su exilio Moreno Villa, «mis amigos quieren superarse. Todos, todo un enjambre. Hay un rumor renacentista que los mantiene en vilo. ¡Qué maravilla! Durante veinte años he sentido este ritmo emulatorio, y he dicho: Así vale la pena de vivir». Un paraíso, lo ha llamado Ayala en sus recuerdos; tiempos aquellos que a un jovencísimo Antonio Tovar, que se asomaba por Pombo, comenzaban por parecerle desde el momento en que tomó distancia «paradisíacos y dignos de nostalgia»[416]. Y así se sentían, o se recordarán luego, en aquel Madrid que por entonces soñaba con elevarse al rango de gran capital. No lo era, ni mucho menos. Con poco más de 700.000 habitantes, Madrid presumía, al comenzar los años veinte, de ciudad bulliciosa, llena del trajín de coches y tranvías pero también de los ruidos, olores y sabores procedentes del gran poblachón manchego que no acertaba a dejar de ser, aquel Madrid «callejero, populachero, destartalado y un poco pueblerino» en el que Julio Caro Baroja percibía dentro de su pobretería y cochambre un carácter dramático[417].

Pues en aquella ciudad en trance de transformación se produjo de pronto una extraordinaria densidad de cultura. Tres generaciones sucesivas, coincidiendo en una urbe de dimensiones familiares, protagonizaron a medida que avanzaban los años veinte un momento intelectual que sorprende por su creatividad, la diversidad de sus campos y la riqueza de sus producciones. No eran sólo literatos, aunque sean éstos los que más ruido metan: en los años diez y veinte, Madrid se llenó de científicos, médicos, investigadores, arquitectos, ingenieros, filósofos, novelistas, poetas, músicos y hasta pintores, que sin embargo preferían tomar el camino de París. Porque era en verdad un enjambre a lo que se incorporaban estos jóvenes de

Granada o Cádiz, de Murcia o Valencia, de Palencia o de Jaén, poco después de su llegada a Madrid. No se trataba sólo de personalidades aisladas, trabajando a alta presión, pero recluidas y sin comunicación. Con salir a la calle, entrar en un café o subir a la redacción de un periódico, podía tropezar el recién llegado con un literato del 98, un científico del 14 o un poeta ignorante aún de su identidad como del 27. En un reducido espacio de la urbe se reunían cada tarde tertulias —esa «forma peculiar de sociabilidad, abierta y fluida, que no requiere formalidad especial» como escribe Ayala— en torno a Gómez de la Serna, Valle-Inclán, Ortega; se convocaban cada día, cada semana, decenas de conferencias y mítines a los que asistían verdaderas multitudes; se organizaban banquetes, homenajes, recepciones con listas de adheridos entre los que se podían encontrar médicos e ingenieros, filósofos y pintores. Las redacciones de los periódicos bullían de actividad: se llegaron a publicar hasta veinte diarios, de *ABC* a *El Socialista,* de *Heraldo* a *El Sol*. Nacían revistas culturales que abrían nuevos caminos: *Revista de Occidente*, de Ortega, que impulsará los movimientos de vanguardia; *La Gaceta Literaria,* que presume en sus primeros años de recoger todo lo que se mueve en el mundo literario de Madrid y de Barcelona. Muy activas se mostraron las instituciones y sociedades que ofrecían cursos, debates y conferencias: la Academia de Jurisprudencia, donde se discutían las ponencias presentadas por algún joven jurista invitado a afilar allí sus primeras armas; el Ateneo, más político pero que no renunciaba a sus cursos sobre cuestiones técnicas; la Residencia de Estudiantes, en los Altos del Hipódromo, que tanto gustaba de invitar a personalidades extranjeras, desde Einstein en 1923 a Keynes en 1930, donde la Sociedad de Cursos y Conferencias organizó entre 1928 y 1930 encuentros con músicos franceses, como Ravel, Milhaud y Poulenc. Y en plena transformación urbana como se encontraba la ciudad,

con la reciente apertura de la Gran Vía, la construcción de grandes salas de cine y edificios multifuncionales, el proyecto de Ciudad Universitaria, la progresiva colmatación de los ensanches, los arquitectos tuvieron también ocasión de escuchar, organizado por Fernando García Mercadal en 1928, un ciclo de conferencias a cargo de Mendelsohn, Gropius o Le Corbusier: «la sala llena, brillante. La expectación, enorme»[418].

Éste era el «orbe del saber en fermentación y decurso», ésta era la ciudad, sus instituciones y sus tertulias, por ese enjambre se mueven los recién llegados: entran en Granja El Henar, van a Pombo, frecuentan *Revista* y la redacción de *El Sol,* escriben en *La Gaceta*. Madrid era una ciudad, más que abierta, incitante, en la que a mediados de los años veinte se respiraba una atmósfera de optimismo, de entusiasmo literario: pasaban cosas. Quien tuviera algo que decir, aunque fuera un jovencito llegado de provincias, podía estar seguro de encontrar rápidamente un camino hasta el público. Eran muy conscientes de que representaban algo nuevo, que formaban una nueva generación: los mayores se lo decían: «¡Jóvenes, vamos a ello!» —escribía Ortega, preguntándose por qué las nuevas generaciones no habrían de reunirse en torno al propósito de construir una España ejemplar forjando una nación magnífica del pueblo decaído y chabacano que les fue legado— «¡Formad vuestros equipos! Alegremente, con gentil paso de olimpíada. Sintamos el orgulloso afán de reingresar en la historia, de poner la mano sobre ella y crear destino». Y hasta lo teorizaban: Luis Zulueta constataba la ausencia en España de una generación de la guerra, pero sentía bajo su mirada la aparición «con caracteres bien definidos [de] una generación pareja, aunque muy diferente: la generación de la Dictadura [...] un aire común, una fisonomía de época los identificaba». Ellos, claro está, se lo creían: eran una generación distinta, aséptica, ágil, preparada para las empresas de mayor

riesgo, de la que Ayala se siente parte y que no debía pactar con la división izquierda/derecha ejecutada por las que le precedieron alrededor de cuestiones periclitadas. Percibieron muy rápidamente la densidad del fenómeno y lo vivieron en la expectativa de que algo se movía bajo sus pies y algo enorme estaba por llegar. Antonio Espina anunciaba ya desde noviembre de 1927 que algo grande y difícil les iba a deparar 1930, aunque sólo fuera por no romper la tradición: en 1630 habían aparecido el neoclasicismo, *El Cid* y el *Discurso del método;* desde 1730, el racionalismo y el enciclopedismo, Voltaire y Rousseau; en 1830, los románticos, «Hernani», la Europa sentimental. Nadie sabía lo que 1930 traería a la nueva generación, pero de lo que Espina no duda es de que el estado de espíritu de su época es hirviente, contradictorio, nihilista, agotador y de que algo tiene que pasar[419].

Algo iba a pasar y ellos iban a ser los protagonistas; ellos, es decir, los que engrosaban la nómina de lo que Bergamín llamaba en 1927 la joven o nueva literatura española y que aparecían ya como tales señalados en un número de 1924 de *Intentions:* Alonso, Buendía, Chabás, Diego, Espina, Guillén, Lorca, Quesada, Salazar, Salinas, Vela, Marichalar y él mismo. A ellos, Bergamín añade en su nota de *La Gaceta Literaria* a Fernández Almagro, Jarnés, Giménez Caballero, Aleixandre, Prados, Larrea, Villalón y a los más jóvenes: Alberti, Cernuda, Hinojosa y Altolaguirre. Las fechas de sus nacimientos van de 1888, Jarnés y Vela, a 1902, Cernuda y Alberti, y 1905, Altolaguirre. No había asomado aún, o no había alcanzado notoriedad, pero lo hará muy pronto, la nueva hornada, que Ricardo Gullón se decidió a llamar Generación de 1936, la de nacidos entre 1906 y 1914, la de Miguel Hernández, Luis Rosales, Leopoldo Panero, Luis Felipe Vivanco, Germán Bleiberg, Gabriel Celaya, Arturo Serrano Plaja y los prosistas Enrique Azcoaga, José Antonio Maravall, Antonio Sánchez Barbudo, María Zambrano, a los que se incorporarán poco después los Dionisio Ridruejo,

Pedro Laín, Antonio Tovar, José L. Aranguren, Julián Marías, que llenarán otra época de esta historia[420].

Esta relación no es más que una antología, evidentemente. A ellos hay que añadir los nombres de «la otra generación del 27»[421], los Sender, Arconada, Arderíus, Carranque de Ríos y otros que han publicado ya una considerable obra cuando Bergamín escribe su relación: Díaz Fernández, sobre todo. Lo que importa destacar es tan extraordinaria densidad para una ciudad de tan modestas dimensiones. Eso y su rápida integración en un mundo que reconocía jerarquías establecidas: Juan Ramón era un artista consagrado, un modelo de dedicación a la creación literaria, al que acudían los jóvenes para recibir el espaldarazo correspondiente. Pero si Juan Ramón era un valor indiscutido, Ortega era un pensador en la plenitud de sus facultades, un universitario capaz de entender las cosas que ocurrían a su alrededor y expresarlas con originalidad y fuerza. Fue ésta la primera generación que, para establecerse y abrirse paso, no hubo de arreglar cuentas con el pasado: lo más bello de este grupo germen de una generación, escribe Zambrano refiriéndose al suyo, era que no se habían reunido a partir de un sentimiento de rebeldía, de rebelión contra «los mayores», en quienes nunca vieron a «los viejos». Reconocieron de buen grado la deuda contraída con sus «mayores y maestros», aunque pronto surgirán las inevitables distancias y se formularán no pocos juicios apresurados de los que andando el tiempo tendrán que volver. Despreocupados por la política, como se presentaron en sus primeras apariciones públicas, los jóvenes escritores no se vieron especialmente compelidos a reprochar a los del 98 la inanidad de sus ideas políticas, como había ocurrido con los del 14. Lo que les interesaba, decía Bergamín, era la «rica cosecha de maravillas que podían recoger de aquellos jardines cultivados a la francesa»[422].

La seguridad que proporciona situarse en una tradición creadora se multiplicaba con la solidez de los vínculos afectivos que traban así que se conocen: era una gente que sencillamente se quería, que no podía prescindir de la compañía mutua, que cultivaba la amistad, fuera o no particular. La memorable evocación que Jorge Guillén escribió de la presencia de Lorca, de su irrupción en la tertulia, en la reunión de amigos, de la felicidad que su sola persona irradiaba es quizá el punto culminante de esa relación, pero no el único: no hay más que leer las cosas que Alberti y Gregorio Prieto se escribían para percibir la profundidad del sentimiento, la emoción de los encuentros. Y así, todos: Francisco Ayala ha dejado testimonio de su amistad con Benjamín Jarnés, que le introdujo en *Revista de Occidente;* María Zambrano conoce un día a «los demás compañeros del grupo, desconocidos enteramente y repentinamente identificados», unidos enseguida por un entendimiento fraternal; Juan Rejano recordaba, a la muerte de Esteban Salazar Chapela, la «fraterna amistad» que con él trabó en Madrid, allá en el umbral de los años treinta, conversando con Valle-Inclán, con Eugenio D'Ors, con todos los autores de aquella «casa» que para todos fue la Compañía Iberoamericana de Publicaciones; Luis Buñuel iba muchas tardes al Café de las Platerías, donde discutía de política con Ángel Samblacat y Eugenio D'Ors y donde conoció a «ese poeta extraño y magnífico», Pedro Garfias, futuro comunista, que compartía una modesta habitación con Eugenio Montes, futuro fascista, en la calle Humilladero: un día fue a verles y, mientras charlaban, Garfias se quitaba, con ademán indolente, las chinches que se le paseaban por el cuerpo[423].

Ser escritor en los años veinte, después de Azorín y Baroja, de Juan Ramón y Machado, de Ortega y Marañón, era un prestigio; si, además, se vivía entre amigos, una felicidad. Moreno Villa, algo mayor, de 1887, tenía todo el derecho y todas las razones del mundo para sentirse feliz,

pero tampoco le faltaban a Laín, veintiún años más joven, que evocará con idéntica nostalgia el mundo de su juventud «cómodo, sugestivo, gratamente vividero» y aquel Madrid «incitante[…] abarcable y rico» al que llegó una mañana de octubre de 1930. Ni al más adusto Max Aub que, cuando habla de España como «un país agraciado en el primer tercio del siglo XX porque uno podía ir o no a casa de Juan Ramón, o perder el tiempo con Valle, con Machado, con Federico, o irse a París o quedarse en Madrid para andar y beber con Buñuel, y Dalí era todavía una persona decente, y Américo Castro y Salinas y Moreno Villa estaban en Medinaceli o en la Residencia, y Ortega daba clase», de lo que habla en verdad es, más que de España, de Madrid, aunque lo que ocurría en Madrid pasaba también en todas las capitales: «la nación vivía en un nerviosismo expectante», recuerda Gil-Albert desde Valencia: se hablaba a los cuatro vientos, se pronosticaba, se profetizaba; vivir era, entonces, alentarse[424].

¿Para qué sirve la literatura?

Hasta 1927 o 1928, escribe Luis Buñuel, la conciencia política de su generación estaba como entumecida y apenas empezaba a despertarse, limitándose a dedicar una discreta atención a las primeras revistas anarquistas y comunistas. «Mas de repente mis oídos se abrieron a palabras que antes no había escuchado o nada me dijeran: república, fascismo, libertad», recordará Rafael Alberti. Fue como un descubrimiento de la política que sacudió a un grupo de jóvenes muy convencidos hasta el día anterior de que «la poesía servía sólo para el goce íntimo». ¿Servir para algo la poesía? ¿Servir la literatura? Es significativo que el despertar a la conciencia de la política vaya inevitablemente unido por estos años a la pregunta sobre la función de la propia obra, que ya había comenzado a

germinar, despreocupada de la política, unos años antes[425].

Ni en la pregunta sobre la utilidad de la literatura ni en su aparición junto a la conciencia de la política había nada original en los jóvenes escritores españoles. El declive del liberalismo, la crisis del capitalismo mundial en 1929, la quiebra de las democracias, que se entendieron como sistemas irremediablemente caducos destinados a desaparecer; el auge del fascismo, con su propuesta de un Estado nuevo, fuerte, totalitario y su defensa de la función política del arte; la consolidación del comunismo en la Unión Soviética, que ofrecía un ideal alternativo y anunciaba la emergencia de un nuevo mundo de justicia y de igualdad que vendría a completar lo que quedó por hacer después de la Revolución francesa; el rápido agotamiento de los movimientos de la revolución artística y cultural que se habían sucedido desde principios de siglo, el futurismo italiano y ruso, el expresionismo, el dadá, el ultraísmo, trastornaron no sólo la creación artística sino el espacio social y cultural en el que creaba el artista su obra. En los años treinta cambió la posición social del escritor y el modo de considerar su función, vocación y destino: el estatuto social e ideológico de la obra literaria sufrió una notable transformación[426]. La literatura se encontró de pronto tironeada entre la búsqueda de pureza y la atracción de la actualidad. Desde la Revolución rusa y los movimientos revolucionarios que fueron su secuela, muchos intelectuales decidieron no ya convertirse en compañeros de viaje del comunismo o integrarse en movimientos antifascistas, sino poner su obra al servicio directo de estas causas: Malraux, Weil, Brecht, Orwell no buscaban sólo la creación artística, sino la participación personal, en cuanto literatos o intelectuales, en combates por los que merecía la pena, o así se lo parecía a ellos, arriesgar la vida.

En España estaba muy reciente todavía el repliegue de los intelectuales a su tarea y la consagración de la

impopularidad del arte: nada de política, y arte como puro juego o deleite personal. Ortega lo había decidido hacía tan sólo unos años: todo el arte joven es impopular, no por accidente sino en virtud de un destino esencial. La era del arte popular había pasado: el romanticismo había conquistado muy pronto al pueblo, que nunca había tenido al viejo arte clásico como cosa entrañable. Las obras románticas fueron las primeras en alcanzar grandes tiradas, porque ningún estilo había conseguido nunca tan amplio eco popular: primogénito de la democracia, el romanticismo fue tratado con el mayor mimo por la masa. En cambio, el arte nuevo tiene a la masa en contra, y la tendrá siempre: es impopular por esencia, precisamente porque, desde el punto de vista sociológico, divide al público en dos clases de hombres: los que lo entienden y los que no lo entienden. Ahora se trata de entender el arte, y el pueblo, identificado otra vez con la masa, por definición no entiende. Ya no se puede seguir impunemente, después de cien años, con el halago omnímodo a la masa y la apoteosis del pueblo. Durante siglo y medio el pueblo, la masa, ha pretendido ser toda la sociedad. Eso se ha terminado, sentencia Ortega. Strawisky o Pirandello tienen eficacia sociológica al obligar a ese pueblo/masa a reconocerse como lo que es, sólo pueblo, mero ingrediente de la estructura social, inerte materia del proceso histórico, factor secundario del cosmos espiritual. En verdad, la teoría de la deshumanización del arte —haya Ortega defendido, pronosticado o simplemente diagnosticado el fenómeno— no es más que un corolario a la identificación de pueblo con masa y a su visión de la estructura de la sociedad como formada por masa y minoría selecta. Ortega avizora un tiempo, inminente o ya ahí, en que la sociedad volverá a organizarse en dos órdenes o rangos: hombres egregios y hombres vulgares: la que entiende el arte es la minoría, formada por los hombres egregios; lo otro, la masa, ni lo entiende ni tiene por qué: el supuesto de la igualdad entre

los hombres es falso y encierra una injusticia profunda e irritante. La masa, termina Ortega, cocea y no entiende[427].

Cuando Ortega formulaba su teoría, no por casualidad simultánea a su definición del intelectual como alguien dedicado a la pura contemplación de la verdad y de la belleza, diversos grupos de escritores y artistas andaban dando vueltas al «magnífico espectáculo del devenir universal», como decían los redactores de una nueva revista aparecida en Madrid en junio de 1927, *Post-Guerra,* con José Antonio Balbontín y Rafael Giménez Giles encargados de la dirección. Asomados a los acontecimientos que sacudían todos los marcos de la existencia social y política de Europa, veían la vida «a la manera bergsoniana, como una Evolución Creadora», interesados e inquietos, con «agudeza especialísima», por la evolución social de su tiempo. No era para menos: la vorágine horrenda de la reciente guerra imperialista, la sublevación victoriosa del proletariado oprimido en Rusia, la decadencia del régimen capitalista que identificaban con la agonía de la cultura occidental, la crisis final del parlamentarismo, habían abierto, en opinión de *Post-Guerra,* una crisis social que hacía ineludible aclarar el sentido de la dramática hora presente. Los intelectuales, en ese mundo en crisis, no podían limitarse a la función que desempeñaban en una sociedad incapaz de desarrollar su propia civilización: su interés histórico les empujaba a renunciar a su puesto como vendedores de mercancías y «llevar a cabo al lado del proletariado la lucha contra la producción y la dominación burguesa». Rebajados en su condición por haberse convertido en una especie de lázaros que comen las migajas, los restos, de la riqueza de la burguesía, los intelectuales han entrado en una crisis de la que sólo podrán salir si toman partido por el proletariado[428].

Post-Guerra era una de las revistas que en esos momentos de «explosión editorial», como los recuerda

Irene Falcón, salió a la calle en Madrid fundiendo por unos meses inquietudes que luego se irán concretando en diferentes direcciones. A esa misma explosión pertenece el buen número de empresas que aprovecha la mayor relajación de la censura con el libro para lanzar un impresionante volumen de obras que acercaban al lector español el crecido caudal de literatura y pensamiento social y revolucionario. La misma revista, desde su primer número, anuncia la creación de la Biblioteca Post-Guerra, que recoge «todo lo publicado en español que por su orientación conduce a la preocupación por los problemas presentes». En su catálogo, libros de Marx y Engels, de Lenin y Gorki, de Bujarin y Zinoviev, de Sorel y Trotsky, pero también de Eliseo Reclus, Malatesta o Bakunin, que el joven José Renau encuentra en los puestos de lance durante su primera estancia en Madrid, en 1928, cuando pudo exponer en el Círculo de Bellas Artes, con gran éxito de público y crítica; y aunque ni ahora ni luego encuentre en la capital lo que busca, podrá llevarse a casa, a buen precio, un montón de literatura revolucionaria. Y que Renau anduviera presentando sus «cosas» por Madrid es sólo un indicio de que esta insólita floración editorial no vino sola: sirvió para sostener una auténtica revolución gráfica, liderada por un grupo de «jóvenes diseñadores que renovaron por completo la imagen periclitada de un sector anacrónico que sesteaba entre el modernismo y el novecentismo»: José Renau, Ramón Puyol, los polacos Mauricio Amster y Mariano Rawicz, tantos otros, conocidos y anónimos que años después contribuirán a la creación gráfica del relato de un pueblo en guerra contra el fascismo: Josep Sala, Pere Català Pic, Antoni Clavé, Luis Seoane, Ricard Giralt Miracle, Joan Miró[429].

Fue una auténtica eclosión a la que contribuyeron las numerosas editoriales abiertas durante esos años: Ediciones Oriente, promovida por la misma revista, que saca a principios de 1928 *China contra el Imperialismo,* de

Juan Andrade, y *Amor en Rusia Roja* de Alejandra Kolontai. El mismo Andrade dirigirá muy pronto la editorial Cénit, en la que pone dinero Graco Marsá y que se tira en los talleres de Giménez Siles. Javier Morata, con su Biblioteca de Vanguardia y su colección «Al servicio de...» reunirá las firmas de los políticos republicanos y socialistas más destacados, sin desdeñar a monárquicos como Gabriel Maura. César Falcón y José Díaz Fernández, colaborador asiduo de *Post-Guerra,* pero no inhabitual partícipe en la tertulia de Ortega ni ajeno a las páginas de *El Sol,* diario del que Falcón era corresponsal en Londres, animan la Sociedad Editorial Historia Nueva, con su colección «La Novela Social». Editorial España, que promueven tres intelectuales relacionados con el Partido Socialista, uno porque se ha ido y vuelve, Luis Araquistain; otro porque está en camino, Juan Negrín, y un tercero que está a punto de declarar su adhesión, Luis Jiménez Asúa. En ella aparece, del primero, una nueva versión de *El ocaso de un régimen,* que reduce a dos las realidades sociales más profundas de nuestro tiempo: capitalismo y socialismo. En fin, y como pretendiendo absorber a todas, aunque pronto en bancarrota por la quiebra de su principal accionista, la Compañía Iberoamericana de Publicaciones, financiada por los hermanos Bauer, que ha venido a tomar nota del nuevo estatuto del escritor, capaz de vender por vez primera tiradas de miles de ejemplares y susceptible, por tanto, de vivir de su creación literaria cobrando una especie de salario mensual sobre las perspectivas de venta, práctica iniciada años antes por Renacimiento y ahora generalizada. Pedro Sainz Rodríguez, un católico y monárquico algo más que tradicionalista que está a su frente, edita libros revolucionarios y encarga la dirección de la pertinente colección a alguien como Joaquín Arderíus, que ha rebasado la problemática de la novela social, publicados como lleva ya, entre otras muchas, *La duquesa de Nit, Justo el Evangelio* y muy pronto *Campesinos*. Ortega, como

siempre, captó el espíritu del momento: la vida literaria de Madrid «es un centón de pequeños libros dispares que vuelan en fortuita bandada mensual»[430].

Todo anda, pues, muy mezclado y quizá ninguna publicación como *La Gaceta Literaria* para mostrarlo. «Rompiendo la aurora del año se presenta a la vida», escribe su director, el sin par Giménez Caballero, gracias al mecenazgo de gentes tan dispares como Urgoiti, Marañón, Sangroniz, Lequerica, Areilza y Supervielle. Giménez viene, pues, con las espaldas bien cubiertas y más que se las quiere cubrir con su invocación al esfuerzo bello, magno, que una generación paternal tendió al aire de la Península en 1915. Esa generación paternal es, claro está, una sinécdoque por Ortega, fundador de la revista *España,* que *La Gaceta* pretende continuar aglutinando a toda la vanguardia y acercando efizcamente a autores, editores y lectores. El mismo Ortega le impartirá su bendición desde el primer número, cuando le recomienda, con la autoridad que los mismos fundadores de la revista le confieren, «excluir la exclusión, dar cauce a una vida literaria numerosa y muy varia de direcciones, entrelazamientos y heterogeneidades». Giménez Caballero afirmará esa voluntad desde el primer número, reconociendo el legado que les llega de las generaciones del 98 y del 14 y abriendo sus páginas a todo lo que se mueve de la joven generación en un esfuerzo por servir de cauce al vanguardismo en literatura, arte y política, un objetivo, según recuerda su fundador, que dio su fruto unitivo y espiritual[431].

Lo dio efectivamente hasta comienzos de 1930. Sobre el punto de partida común que tenía como inexorables la crisis del liberalismo, el hundimiento del capitalismo y la decadencia de la sociedad burguesa, de lo que se discute es del rumbo que ha de tomar la creación artística, especialmente, en estos años, la literaria. Los encargados de la dirección de *Post-Guerra* lo tuvieron claro desde el principio: pasar con armas y bagajes a la revolución

proletaria que ha triunfado en Rusia, considerar la literatura de un Gorki y de un Barbusse, porque es para el pueblo, «la más eficaz y duradera de todas sus armas combativas», aunque no por eso deje de mostrar su simpatía en general «con el arte de vanguardia, depurado, honrado, sin intromisiones reaccionarias»[432]. Pero la mayoría no comparte receta tan contundente. Francisco Ayala responde a la encuesta sobre relación de arte y política abierta por *La Gaceta* diciendo que le parece muy mal la intervención de la política en la literatura si por tal se entiende que el escritor haga política en su obra literaria. Ayala distingue con claridad entre autor y obra: un intelectual no puede eludir el deber de atención hacia la política y él, por su parte, la siente con gran intensidad; pero eso no justifica que se hable de política en un soneto: hacer política en la obra literaria es una mixtificación, como tampoco le parece normal que un escritor se dedique a lanzar un programa político[433].

Ayala representa el punto de vista del escritor que quiere preservar su obra, aunque exige para el autor la obligación de prestar atención a la política. Benjamín Jarnés, sin embargo, que también pide para la literatura libertad de acción, no tiene inconveniente en decir que no siente la política. Muchos de su generación tampoco la sienten cuando corre el año 1927: ya está dicho de Alberti y de Buñuel, entre otros. Por supuesto, el gran sacerdote del vanguardismo no será de otra opinión: según Gómez de la Serna, el literato debe sentirse sobrepuesto a la política y lejano a ella; no quiere decir que no la sienta, pero como espectador a lo sumo, sin mezclarse. Es significativo, sin embargo, que otros escritores que han publicado también obras vanguardistas, confiesen su interés y hasta su pasión por la política aunque preserven, si no toda, al menos algunas zonas de la creación artística de su influjo. Antonio Espina y Esteban Salazar Chapela se cuenta entre los más notorios. El primero quisiera dejar a salvo la poesía pura, la

narración pura, gran parte del teatro sentimental y de ideas e insiste en la falsedad del supuesto de una correspondencia entre arte de vanguardia y una determinada actitud política: en el vanguardismo hay de todo y él por su parte se manifiesta a favor de «una República tipo francesa» y juzga al hacismo y al catolicismo unidos por el odio común a las culminaciones del pensamiento europeo: Reforma, Enciclopedia, Revolución francesa, democracia, liberalismo, parlamentarismo y socialismo. En resumen, Espina se declara por el laicismo, el republicanismo, el parlamentarismo; ni soviet, ni fascio. Salazar distingue, por su parte, entre dos clases de literatura, la independiente, libérrima y deliciosamente inútil, y la que sirve a fines utilitarios o de propaganda, libelística o panegírica. Pero, como también piensa Espina, Salazar afirma que la literatura no es el literato, y que éste debe dejarse penetrar por la política porque «un hombre no puede vivir de espaldas a su pueblo»[434].

Más radical se muestra Arconada, que venía también de la vanguardia y que aprovecha la ocasión de la encuesta para arremeter contra esos miserables burgueses que son los viejos liberales. La literatura sólo es ocio, fantasía, inutilidad. La literatura no sirve más que como deporte, juego, prestidigitación, magia, alquimia. Y por lo que respecta a la política, Arconada no se guarda de decir que un joven progresista podrá ser comunista, fascista, cualquier cosa, menos tener ideas liberales. Nada más absurdo, más incomprensible, más retrógrado, para un joven que las ideas políticas de un doctor Marañón, de un Castrovido y los fondillos de *El Sol*. Los jóvenes quieren para la política, como han querido para el arte, ideas actuales, de hoy. Sin duda, de algo así podía salir cualquier cosa o, mejor, no cualquier cosa sino un fascista o un comunista. Salió en este caso un comunista, pero todavía habría de producirse la ruptura; cuando responde a la encuesta —en 1928— Arconada puede ser, como muchos de

sus compañeros de generación, una cosa o la otra: bastará que lleguen a la conclusión de que el arte por el arte es un decadente juego de una miserable burguesía y que, por tanto, es preciso poner al arte al servicio de un ideal político para que las cosas comiencen a clarificarse en un sentido o en otro[435].

De momento, las posiciones son tan diversas y confusas que no sorprende su posible coexistencia en las mismas revistas: serán los más cercanos a los partidos los que crean que la obra misma debe ser un arma o instrumento de la lucha política, mientras los más independientes, aunque se muestren interesados por la política, distinguirán nítidamente entre la obra de creación y la participación en las luchas políticas. Pero en algo van coincidiendo: en la necesidad de abrir los oídos al pueblo, de escuchar sus inquietudes y problemas, de atender sus reivindicaciones, de buscar vías de solución a las injusticias, de mostrar las distancias con las periclitadas fórmulas del viejo liberalismo. Díaz Fernández es quien mejor recoge ese rumor de fondo y le da por vez primera una forma teórica: volcar, como Goya, toda su alma insurrecta, elemental, agitada y enérgica, alma que representa como ninguna el carácter de su pueblo, en la obra artística, en sus cuadros. Goya crea con dolor, tiene la sinceridad y la espontaneidad de una raza que lleva siglos divorciada de la cultura europea y que por tanto la cultura europea no consigue adulterar. No se trata de que la obra de Goya tenga una premeditada intención política o social. Por el contrario, su «virtud social» consiste en que consigue una repercusión inmortal en todos los problemas humanos. Es, termina Díaz Fernández, una obra de democracia porque el pueblo que representa es el mejor dispuesto por sus facultades específicas para el ejercicio de la democracia; no para el absolutismo, tampoco para el fascismo, ni para el liberalismo, sino para la democracia. De ahí que, dando por fenecido el arte propio de la aristocracia y condenado el de

la burguesía por el mismo quebranto de su régimen que anuncian los nuevos tiempos, el único arte posible será el de vanguardia a condición de que se deje penetrar de una intención social. A este arte de vanguardia, deshumanizado, intelectual, independiente, puro, no se le puede reprochar su admirable misión de destruir. Pero una vez realizada la obra de destrucción, si opta por nacer y morir en sí mismo le espera un destino triste, una existencia efímera. Debe salir de sí, arrancar de la nueva democracia, abrirse al universo sin fronteras, al movimiento multitudinario, realmente creador; llenarse de sustancia social[436].

En resumen, cuando los años veinte llegan a su fin, todo está todavía por decidir: mantener una estética vanguardista o haber optado por la novela social no determina una actitud política, ni viceversa. Es significativo de tal estado de ánimo que cuando un grupo de jóvenes intelectuales sientan de pronto la urgencia de salir del apoliticismo, de ese apartamiento que les ha llevado a desentenderse de los más hondos problemas de la vida española, no tengan mejor ocurrencia que dirigir una carta a Ortega. Otra vez, una convocatoria dirigida a todos los hombres nuevos de España, pero a diferencia de ocasiones anteriores, éstos no vienen rompiendo con el pasado, todo lo contrario: despistados como se confesaban en cuestiones políticas, y sin proponer otra cosa que formar un «grupo de genérico y resuelto liberalismo», se dirigen a Ortega, de quien se confiesan intelectualmente adictos y a quien tienen por una de las figuras de mayor relieve y prestigio, para que les marque el camino y se coloque a su frente. Poco interesa ahora lo que Ortega hiciera con ese ofrecimiento tan generoso e ilimitado. Lo que importa es que a la firma del tal manifiesto figuran los nombres de García Lorca y de Díaz Fernández, de Pedro Salinas y de Ramón Sender, de Francisco Ayala y de Corpus Barga, de Chaves Nogales y de Antonio Espina. Allí aparecen algunos de los que convocaron el homenaje a Góngora, en el que Unamuno,

irritado, había visto «un tácito homenaje de servidumbre a la tiranía, un acto servil y, en algunos, no en todos, un acto de pordiosería»; allí está un poeta puro que siente más bien desprecio hacia la política, como Salinas, junto a un novelista social apasionado por ella, como Sender; pero allí está también, con un vanguardista que escribe en *Revista de Occidente* y publica en *Nova Novarum* como Ayala, un neorromántico confeso, como Díaz Fernández, que tiene a la vanguardia como una sensibilidad en liquidación y que propone, sólo unos meses después de firmar la carta a Ortega, la rehumanización del arte basado en la vocación social de la literatura. Una mezcolanza, pues, a la que sólo une por ahora la urgencia comúnmente sentida de salir del apoliticismo sin saber muy bien hacia dónde dirigir los pasos[437].

PLUMAS AL SERVICIO DE IDEAS

Todo eso pudo haber tardado años en clarificarse, o no haberse clarificado nunca, en lo que se refería al problema central que a todos preocupaba: la relación entre literatura, o el arte en general, con la política. Pero, de pronto, todo se acelera: la conciencia política de Buñuel se desentumece, los oídos de Alberti se abren, Díaz Fernández publica su *Nuevo romanticismo:* 1930 es el año en que todo el mundo se siente impelido a definirse. La política lo absorbe todo, escribe Cansinos-Asséns, el pueblo se ha plantado y «la frase hoy de moda es la de que «hay que definirse», hay que decir claramente si se está o no con la Monarquía o en contra de ella». Desde el primer número, los redactores de *Nosotros,* que «nace con signo de izquierdas» —de unas izquierdas muy definidas puesto que lo dirige César Falcón, comunista—, afirman que «lo preciso es ir al porvenir. Definirse, como reclama el hombre de la calle, con misterioso presentimiento de la eficacia de la

definición, es lo preciso en nuestros días»[438]. Algunos ya se habían definido desde hacía años y no harán ahora más que reafirmar públicamente, ante grandes multitudes que les reciben entusiastas o que acuden a escuchar su palabra. Unamuno lo había hecho con toda claridad por la República y vuelve ahora triunfante de su exilio para enfrentarse otra vez directamente al Rey. Azaña, que había apelado a la República desde 1923, convierte el Ateneo en el centro de la conspiración y pronuncia su conferencia sobre las tres generaciones en la que pretende recoger para el común propósito de la revolución todo el caudal de protesta crecido desde 1898. El mismo Ortega saldrá finalmente de su «tangencia» —a lo que le incitaba sin éxito, pero con abrumadoras razones, María Zambrano[439]— para proclamar, más radicalmente que nadie, aunque más tardíamente también, que el Estado español no existe y que es preciso construir otro desde sus cimientos. Los estudiantes, por su parte, no cesan en la movilización con cualquier pretexto mientras los políticos que habían servido a la Monarquía, uno tras otro, se van también definiendo: Melquíades Álvarez y Sánchez Guerra producen sensación. La monarquía, definitivamente, no cuenta con apoyos sociales. ¿Qué había pasado?

Si se define con las palabras de una destacada filósofa de aquella generación, María Zambrano, lo nuevo, lo inesperado, fue que el pueblo había mostrado su cara. Desde hacía siglos, escribe, el elemento popular estaba retirado en sí mismo y no había la necesaria comunicación entre el intelectual y el elemento popular vivificador y orientador[440]. La gente del 98 había perdido al pueblo, horrorizada por el crecimiento de la masa; los intelectuales pedagogos habían dado por seguro que eran precisos muchos años para que el pueblo volviera otra vez a una existencia consciente. Algunos, los mayores, estaban convencidos de que eso alguna vez ocurriría, pero mientras tanto se habían dedicado a buscarlo en la intrahistoria o en

el romancero: el que tenían al lado les daba más bien asco, por la mugre y la torva mirada. La generación siguiente, la del 14, había teorizado, mayormente por obra de Ortega y desde fecha tan temprana como 1902, sobre la masa y se había dedicado a una tarea de organización de la minoría selecta a la espera de que cuando estuviera por fin constituida, la masa seguiría y las cosas marcharían por su cauce por sí solas. Sólo muy al final, cuando la monarquía quedó a la intemperie, redescubrió esa generación el discurso de la revolución popular y se puso de nuevo al frente de ese sujeto de repente en la calle al que llamaron pueblo. Parecía como si la recuperación del romanticismo, de la necesidad de encontrar el pueblo como público de la obra literaria, afectara no sólo a la literatura sino, sobre todo, a la política, y que al afectar a una no podía dejar de determinar la otra.

El punto de arranque de esta súbita clarificación tiene un momento y un lugar exactos: la caída de la Dictadura en enero de 1930, que abre una larga crisis de Estado. Es entonces cuando los intelectuales perciben que, en efecto, sus expectativas de que algo habría de ocurrir en 1930 se cumplen. Como escribe Francisco Pina: «ha bastado la eclosión de una aguda crisis en la vida política del país, provocada por un régimen vetusto e imposible para que todos los escritores, y muy especialmente los jóvenes, sientan nacer en su conciencia el deseo de intervenir y orientar, es decir, de poner sus plumas al servicio de unas ideas». No podía en menos líneas definirse con más exactitud lo que estaba ocurriendo: una urgencia por poner las plumas al servicio de unas ideas. La sienten las «fuerzas jóvenes» que lanzan a finales de enero *Nueva España* expresando su deseo de acudir con entusiasmo a la cita enigmática del 3 con el 0, augurada tres años antes por Antonio Espina, que, con Díaz Fernández y Salazar Chapela, aparece como director de la nueva revista. Naturalmente, *Nueva España* anuncia su propósito de

traspasar y superar el caduco nomenclátor de ismos —futurismo, surrealismo, vanguardismo—, que, como explicará Julián Zugazagoitia desde sus páginas, tenían a la masa por algo ruin, despreciable, miserable. Todo eso está liquidado, pero lo interesante es que a esa liquidación ahora sí corresponde una actitud política muy definida: la revista destacará «los más intensos motivos de la política de izquierda, española y extranjera»; y uno de sus directores, Díaz Fernández, el mismo que abogaba por un «nuevo romanticismo», se define desde el primer número por un «nuevo liberalismo», por una firme reivindicación del parlamentarismo «opuesto a la función conservadora de la política y liberado de la antidemocracia, la plutocracia y la yernocracia». Y en el horizonte, como fuerza capaz de elevar «el corpachón pesado del pueblo español», según lo expresa Antonio Espina, una alianza de las clases que más importan en la sociedad de nuestro tiempo: intelectuales y obreros, acabar con el divorcio del pueblo en que desde el siglo XIX han vivido los escritores y artistas incorporando a sus obras los latidos «de la más pura conciencia social». Con otros términos, eso mismo era lo que Manuel Azaña, veinte años mayor, venía proponiendo desde hacía tiempo a Julián Besteiro y a Fernando de los Ríos cuando se los encontraba por la calle[441].

Será el mismo Espina uno de los protagonistas de lo que pronto se convertirá en principal divisoria de caminos de la nueva generación, llamada ahora por todos de 1930[442]. En el banquete ofrecido en Pombo a Ernesto Giménez Caballero, con asistencia de más de cien comensales, Rafael Alberti reparte un folleto contra *Revista de Occidente* y protesta con fuerza por la presencia en la mesa presidencial del comediógrafo y productor teatral italiano, Anton Giulio Bragaglia, que tenía, con Mussolini, «el arte de los futuristas como la forma lógica del arte fascista», un pensamiento acorde con la nueva concepción del arte

propugnada por el fascismo. Ramiro Ledesma, encendido, se levanta a pedir un clima de heroísmo entre las juventudes. Antonio Espina saca entonces una pistoleta de juguete a lo que Ledesma responde empuñando una de verdad. La guerra civil había comenzado, escribirá el homenajeado con la perspectiva del tiempo, aunque por el momento la sangre estuvo lejos de llegar al río. Algo, sin embargo, concluía simbólicamente con esta célebre escena: la larga confusión y camaradería en la que hasta entonces la juventud literaria había compartido mesa y mantel en los mismos banquetes. Cuando las plumas se colocan al servicio de las ideas, los caminos comienzan a dividirse[443].

Y, en efecto, a la declaración de Díaz Fernández, Espina y Salazar por la república seguirán durante ese mismo año las tomas de posición de jóvenes intelectuales por el comunismo o por el fascismo. En principio, todos se sienten movidos por la urgencia de ir al pueblo, o a las masas, como también se dice, cada vez más habitualmente en plural. Pero al pueblo se puede ir por muchos caminos. El director de *La Gaceta Literaria,* Giménez Caballero, se pronuncia por una política del Entusiasmo, Fervor, Abnegación, Sacrificial Heroísmo, valores todos que, con sus mayúsculas, echa de menos en España desde el Cid y el Quijote. «Adelante, magnífica vanguardia»: tal es su nueva consigna. Y el que esgrimió la pistola de verdad en su homenaje levantará el epitafio de «la cadaverina política liberal y democrática» para poner en su lugar una «acción positiva de la gran masa» que en política supone la «franca colaboración activa, jerárquica, en las empresas de alto porte que el Estado inicie». Ahí están Italia y Rusia como magníficos ejemplos, añade Ledesma, equiparando, por el lado de las empresas estatales de alto porte, fascismo y comunismo. Confusión en la que alguien más veterano, José María Salaverría, no incurrirá: para España, que se contenta con un patriotismo de la conformidad, el ejemplo es Italia, situada a la cabeza del patriotismo dramático y

anhelante. Infectada de literatura pacifista, internacionalista, socialista y reblandecedora, España no quiere reivindicar nada, mientras Italia «aspira a todo». Son los primeros eslabones de un fascismo español, que mira al pueblo de Italia, por el espectáculo único, impresionante, con frenéticas aclamaciones a coro, cada vez que Mussolini toma la palabra, y que sueña, como dirá Eugenio Montes, con una España joven que aplaste, como a sapos, a «esos intelectualoides politicantes que desde la derecha y la izquierda impiden la circulación del nuevo espíritu» y entierre con los mandarines a Marañón y a Jiménez de Asúa[444]. Así van destilando desde 1930 aquella serie de notas y ritualidades que según Dionisio Ridruejo definieron una ideología, una estrategia y un estilo político: nacionalismo trascendente, concepción autoritaria y totalitaria del Estado, reivindicación del poder para una minoría mesiánica, esquema de pueblo-nación para la organización armonista de la sociedad, culto a la violencia y adopción de la fisonomía de un movimiento militarizado. Ridruejo añadía con razón que esas notas podían identificarse, desde 1930 pero no antes, en las JONS de Ledesma Ramos, en las Juntas de Actuación Hispánica de Onésimo Redondo y en Falange Española de José Antonio Primo de Rivera, pero en nadie más, distinguiendo así el fascismo español de «otros modelos de la familia reaccionaria»[445].

Con los brazos abiertos al pueblo se había vuelto también Rafael Alberti, que llevado ya por «la ira y el hervor de aquellas horas españolas» escribió *Con las botas puestas tengo que morir,* su primer poema «subversivo, de conmoción individual». Desde sus primeras poesías Alberti había recibido de Juan Ramón Jiménez el mejor de los elogios posibles: era una «poesía *popular* pero sin acarreo fácil: personalísima; de tradición española, pero sin retorno innecesario; nueva; fresca y acabada a la vez; rendida; ágil, graciosa, parpadeante; andalucísima». Un popularismo

domeñado por la inteligencia y la gracia de lo culto, como lo expresará años después Pedro Salinas, observación que podría hacerse extensiva a la poesía y al teatro de García Lorca, el poeta contemporáneo «más íntimamente y, diríamos, pudorosamente arraigado en la gran poesía popular y tradicional española»: la canción popular era su gozo, ha escrito de su teatro Lázaro Carreter[446]. Pero en enero de 1930, un mes decisivo para los posteriores itinerarios de aquella juventud literaria que tan gratamente había disfrutado durante la Dictadura de Primo de Rivera, se trata de otra cosa: con un grupo de intelectuales sale Rafael Alberti del café Granja El Henar hasta formar una gran manifiestación que a los gritos de ¡muera Primo de Rivera! y ¡abajo la Dictadura! marchó por Arenal ansiosa de volcarse en la plaza de Oriente. Acompañaba Alberti en aquella ocasión a Santiago Ontañón y al «alambicado, pedantesco y cursi falangista de ahora» Eugenio Montes, con quienes, de regreso, prendió fuego a un kiosco de *El Debate*. Y no es extraño que Alberti, que había formado ya un gran escándalo con su conferencia en el Lyceum Club Femenino, vuelva ahora a denostar a Ortega. Un escritor que también viajará más adelante a Moscú lo acompañaría con gusto en esta obra de demolición de los viejos valores liberales establecidos en la sociedad madrileña. Escribiendo en 1932, Ramón J. Sender dirá que «el artista joven espera la revolución a la que se entrega de cuerpo y alma para hacer su labor sobre perspectivas nuevas […] la crisis de la cultura burguesa viene a ser un fenómeno saludable que naturalmente acogemos con júbilo», porque después de que «el pueblo, el proletariado, la auténtica masa espiritual española» haya salido a la superficie, nadie entre los jóvenes quiere ser un Marañón, un Jiménez de Asúa, un Américo Castro[447], por donde Sender venía a coincidir en sus rechazos de 1932 con los mismos que Eugenio Montes había repudiado en 1930: Marañón y Jiménez de

Asúa, o sea, liberalismo al modo de la minoría selecta y socialismo al modo reformista.

Espina, Díaz Fernández, Zambrano, Giménez Caballero, Ledesma Ramos, Sender, Alberti: un puñado de intelectuales que habían colaborado en las mismas revistas y se habían visto interpelados por la misma pregunta: para qué sirve la literatura. Hasta 1929, sus biografías se cruzaban o confundían sin que nada les obligara a separarlas, pero desde la misma caída del dictador, la convicción común de que las plumas debían ponerse al servicio de las ideas fue determinante a la hora de elegir cada cual su propio camino. Ideas había todas las que se quisiera en aquel momento que se presentaba ante la juventud literaria como fundacional. «España, como el mundo, vive desde hace unos años horas de enorme intensidad política, social, renovadora. Una vida nueva estremece todo», escribían los redactores de *La Libertad* en la entradilla a una encuesta a novelistas[448], poco después de proclamada la República. Era cuestión únicamente de elegir. Y cada cual eligió de acuerdo con sus preferencias: la pluma al servicio del nuevo liberalismo, como Díaz Fernández; del fascismo, como Giménez Caballero o Ledesma; del comunismo, como Alberti. No se agotaban ahí las opciones, pero éstas fueron algunas de las que rompieron los caminos de aquellos intelectuales que fueron jóvenes y que se quisieron tanto, en Madrid, hacia 1930.

De la revolución al antifascismo

De ellos, Rafael Alberti se contará entre los primeros en sacar todas las consecuencias de la nueva situación: a su primer poema cívico siguió muy pronto un romance de ciego directamente político, *Fermín Galán,* estrenado a principios de junio de 1931, unos meses después de proclamada la República. El resultado no fue del gusto de

todos: «Qué desastre, chico», escribe Salinas a Guillén: la obra es una «hábil combinación de Komintern, Dicenta, Baralt y pseudo Alberti». Y lo peor, añade, «es que no se ha equivocado, que ha ido a eso, con un cinismo y una desvergüenza superangélicas». Desde las páginas de *Nueva España,* Antonio de Obregón no será en público menos cruel que Salinas en privado: Alberti ha querido arrojar toda la carne posible a la fiera del público y hace que el fusilamiento de Galán se produzca en escena. ¡Qué diferencia con Tosca! Una profanación que el público percibió y que recibió en silencio porque, piensa el crítico, al protestar la obra se hubiera protestado a Galán, a la República y a nuestra bandera[449].

Ahora bien, si la función social y política de la literatura formaba parte del debate intelectual de los primeros años treinta, con las conocidas intervenciones de Cansinos, Sender, Arconada en torno a la novela social[450], lo más original de Alberti en su despertar a la política fue su incorporación al Partido Comunista y su rápida integración en los circuitos internacionales de escritores y artistas, llamados primero revolucionarios y luego, con el cambio de política de la Internacional Comunista, antifascistas. En este punto, el itinerario de Alberti se separa de la mayoría de los escritores y artistas de su generación, no porque opte en seguida por la revolución sino porque lo hizo como miembro del Partido Comunista. De revolución, no hubo intelectual que dejara de hablar y escribir en los años treinta. Por supuesto, los cercanos al anarquismo y a la CNT, que de inmediato denunciaron como burguesa la República y propusieron el paso a la verdadera revolución social, la obrera. Además, los intelectuales disidentes de la Tercera Internacional, como Andreu Nin, que funda al proclamarse la República la revista *Comunismo,* subtitulado «órgano teórico de la Oposición Internacional en España», donde colabora asiduamente Leon Trotsky y donde Juan Andrade, Enrique Fernández [L. Fersen] y él mismo

someten cada mes a dura crítica el curso de la revolución española, el extraviado papel que desempeña la CNT y la traición protagonizada por el PCE. O Joaquín Maurín, que en 1931 funda en Cataluña el Bloque Obrero y Campesino, ni estalinista ni trotskista, pero no por esos menos revolucionario, que con *La Nueva Era* se dotará también de una revista dedicada a propagar la doctrina y la conciencia de la revolución. Y en fin, hasta un sector de intelectuales socialistas, que después de la experiencia de gobierno, sustituyó la tradicional teoría de la «revolución de todos los días» por la conquista de todo el poder como meta del partido, y lanzó también, en mayo de 1934, una revista teórica, *Leviatán,* que su director Luis Araquistain presenta desde el primer número como continuadora de *España,* aunque sería difícil que sus directores primero y tercero, Ortega y Azaña, se reconocieran en ella. En manos de un Araquistain dedicado a «marxistizar un poco», a dar por muerta a la República y al capitalismo, *Leviatán* se situaba en otro terreno: la defensa como tarea inmediata de la conquista del poder por el proletariado, un objetivo ni siquiera vislumbrado en tiempos de la revista *España*.

De modo que la oferta de lenguajes y teorías de revolución fue durante los años de República tan diversa como inagotable. Para Rafael Alberti, resultó decisiva a la hora de elegir campo la solicitud que presentó ante la Junta para Ampliación de Estudios con el propósito de estudiar el movimiento teatral en Europa, convencido de que en lo relativo a teatro tenía mucho que aprender y no muy lejos de pensar lo que sostenía aquel Bragaglia contra el que se había levantado en el homenaje a Giménez Caballero: «corresponde al teatro asumir la maravillosa tarea de formar una sensibilidad y una conciencia estética en las masas»[451]. Hacia mayo de 1932, Alberti y María Teresa León están en Berlín y disponen de tiempo y oportunidad para asistir al Congreso Mundial contra la Guerra que la Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios, una

criatura de la Internacional Comunista, ha convocado en Ámsterdam los días 27 a 29 de agosto. Pero aquí hay una nueva dimensión de la relación del intelectual y su obra con la política: no es sólo que la obra literaria utilice materiales sociales o exprese inquietudes del pueblo o del proletariado, como pretendían los teóricos del nuevo romanticismo o de la novela social; no es sólo que el escritor manifieste una inquietud política, en la obra o en el hecho de definirse por tal o cual opción; sino que la obra se concibe como instrumento de una causa política, identificada con la nación en el caso del fascismo o con la clase obrera en el del comunismo, y que encuentra en un partido de vanguardia su sujeto. Alberti despierta así en aquella primavera y verano de 1932, que Arthur Koestler recordará como funestos, a una realidad de la que en España no se tenía noticia: el peligro pregonado desde la Unión Soviética de una inminente guerra imperialista. Y, sobre todo, comienza a tratar a un tipo de intelectual desconocido hasta entonces en España[452].

Entre las dos sesiones del Congreso, y mientras consumen sus últimos días de estancia a Berlín, surge la oportunidad de un viaje a la Unión Soviética, visita que Alberti y León proyectan de ocho días de duración. En Moscú, la Unión Internacional de Escritores Revolucionarios les invita a prolongar la estancia. Conocen a un buen número de intelectuales rusos y se dejan penetrar del entusiasmo que caracteriza a todos los visitantes acogidos por la Unión Internacional de Escritores: la Unión Soviética es el faro del mundo, la esperanza de la humanidad. Los intelectuales comunistas, en sus diferentes formas de afiliados o compañeros de viaje, añaden a su condición intelectual un elemento nuevo: sentirse parte de un movimiento mundial, por encima de fronteras nacionales, que dispone de organizaciones con recursos para acoger a viajeros, hospedarlos dignamente, organizar veladas, propagar su obra. Los escritores

quedaban impresionados, como informaba en abril de 1935 desde Praga, con total ingenuidad, Paul Éluard a su «pequeña Gala hermosa»: fotos en los periódicos, artículos muy elogiosos en los periódicos comunistas, entrevistas; «creo que Praga es para nosotros la puerta de Moscú. Aquí vivimos admirablemente. No nos dejan gastar nada. Una admiración y un afecto delirantes. Los obreros nos reconocen en la calle por las fotos. Conferencias, teatro, revistas sin cesar». En fin, lo verdaderamente increíble: «Somos mucho más célebres aquí que en Francia»[453].

Celebridad, llegar a un público amplio, ser reconocidos por la calle, no gastar nada, sentirse seguros en un medio acogedor: no será ése el destino de Alberti, que de regreso a Berlín tiene ocasión de contemplar la humareda que subía de las techumbres del Reichstag. Así termina un viaje de cerca de dos años que le «había hecho comprender, viéndola y sufriéndola, la trágica realidad de Europa». Cuando llega a España es otro, con «nuevo concepto de todo y, como era natural, del poeta y de la poesía»[454]. En abril de 1933 organiza un recital a beneficio de Socorro Rojo Internacional. Arturo Serrano Plaja, que asiste al evento, se confiesa impresionado por la valentía y la sinceridad de un poeta incluido hasta poco antes en los grupos de minorías esteticistas, que ahora afirma sin vacilar su verdad nueva dando al público, bajo el título de consignas, sus poemas revolucionarios. En sus poemas, continúa Serrano, demuestra algo de excepcional interés: su anhelo verdadero, cierto, de un nuevo orden de cosas. Y lo hace sin prescindir de su personalidad poética: «Abajo la guerra imperialista» y «Campesinos de Zorita», romances de exaltación, constituyen «la muestra de lo que se puede hacer dentro de que toda literatura es de partido»[455].

No se trata sólo de escribir y recitar esos romances que Serrano Plaja llama de «exaltación». Alberti vuelve de Rusia impresionado por las 354 escenas fijas y los más de 35.000 clubes artísticos sembrados por todo su territorio; y quiere

organizar en España «tropas o grupos de agitación para crear teatro de masas», en una dirección similar a la emprendida por César e Irene Falcón con su Central de Teatro Proletario: grupos de once personas, integrados por estudiantes, obreros e intelectuales para «realizar una cruzada» que lleve el teatro a todos los rincones. No cualquier teatro. Este proyecto no es una repetición del teatro de las Misiones Pedagógicas, inspirado en los valores de la Institución Libre de Enseñanza, ni tampoco del más cercano de La Barraca, que Federico García Lorca anima bajo los auspicios del Ministerio de Instrucción regentado por Fernando de los Ríos. Pretendían las primeras remediar «el hecho doloroso e innegable del abismo que en la vida espiritual, más aún que en la económica, existe en nuestro país entre la ciudad y la aldea», romper el aislamiento con un programa de difusión cultural, con su museo circulante, su retablo de fantoches, la proyección de películas de cine, la instalación de bibliotecas y la radio para conectar a la aldea con la Nación[456]. Pretendía la segunda llevar a todos los rincones de España, por medio de la juventud universitaria, un mensaje de «colaboración de clases, de fraternidad entre los hombres» con la representación de obras teatrales de los clásicos españoles «como educadores del gusto popular»; y aunque su acción tienda a desarrollarse en las capitales, aspira también a «la difusión del teatro en las masas campesinas que se han visto privadas desde tiempos lejanos del espectáculo teatral». Son, las dos, expresiones de una concepción del intelectual o del universitario como educador del pueblo, en la tradición institucionista. Pero Alberti y León no pretenden educar sino montar un «teatro tendencioso» de modo que se escriban nuevas obras que resuman las preocupaciones actuales de los obreros, sus luchas por reivindicaciones y su protesta contra la guerra imperialista y el fascismo. El teatro tiene que volver al pueblo y sólo lo conseguirá si se

crea una escena acorde con sus inquietudes de tipo económico y social[457].

Mítines, teatro, no podía faltar una revista, *Octubre,* desde el primer número «subtitulado altivamente» *Escritores y Artistas Revolucionarios,* que Alberti y León venden por las calles de Madrid ante el asombro de los amigos que a veces dejan en sus manos unas pesetas[458]. Lanzar una revista era, en Madrid como en todo el mundo, signo de la presencia de un grupo de intelectuales que casi siempre con limitados recursos se decidían a hacerse presentes en el debate público de forma periódica: gente que creía tener algo que decir y que lo decía aun con los medios más precarios, conscientes de que tal vez su empresa no iba a durar más que unos meses, unos años en el mejor de los casos. Así surgieron, desde los años veinte, infinidad de revistas que no lograron superar ni los tres años de duración. *Octubre,* —como su coetánea *JONS,* lanzada por Ramiro Ledesma en mayo de 1933 con el apoyo financiero de un grupo de monárquicos vizcaínos—, podría contarse entre ellas, aunque por la personalidad de sus promotores y por su vinculación a la Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios quizá podría salvar los escollos de una distribución voluntarista y de su identificación con un partido comunista cuya política lo condenaba al aislamiento y a la irrelevancia.

El Partido Comunista de España, en efecto, no había rectificado la política sectaria que tenía su expresión en los continuos ataques al gobierno republicano-socialista como «gobierno de la contrarrevolución, de la restauración monárquica, de la reacción clerical y social», gobierno, en suma, de la «gran burguesía imperialista española»[459]. Los dirigentes del PCE habían elaborado esa política siguiendo a pies juntillas la establecida por la Internacional Comunista en su VI Congreso, en 1928, con el célebre giro a la izquierda y la aprobación de la política llamada de «clase contra clase», cuya sustancia consistía en considerar

a los líderes socialdemócratas de izquierda como «los enemigos más peligrosos del comunismo y de la dictadura del proletariado»[460]. El grupo que aplicó esta política, con sus ataques a la República desde el mismo día de su proclamación, había sido depurado en el IV congreso del PCE celebrado en 1932; pero si el grupo lo fue, su política no. Más bien ocurrió que Bullejos, Trilla, Adame y otros camaradas, por haber denunciado el golpe de Sanjurjo en agosto de ese año, fueron encontrados culpables de la nefanda culpa de «seguidismo que coloca a las masas a remolque de la burguesía». Pero entre los pecados que merecieron su depuración no se contaba el de haber atacado como socialfascistas a los socialistas: Jesús Hernández, aupado a la nueva dirección junto a José Díaz y Dolores Ibárruri, informaba a principios de 1934 a la Internacional Comunista que en España los socialistas «no sólo traicionan en todas partes la revolución proletaria, sino incluso las tareas de la revolución democrático-burguesa»; defensores de los privilegios feudales, el papel de los socialistas consistía en «armar legal y jurídicamente a la contrarrevolución y, como en los demás países, en ir abriendo el camino al fascismo»[461].

De modo que el supuesto «gran viraje» hacia la política de frente popular tendrá que esperar. Por el momento, cuando Alberti regresa a Madrid, la política del nuevo grupo dirigente, Díaz, Ibárruri, Hernández, Antonio Mije, es como siempre la de clase contra clase. Es por tanto adelantarse a los acontecimientos ver en la lista de colaboradores de *Octubre* la evidencia de que la política de frente popular realizaba grandes progresos entre la «inteligencia antifascista española»[462]. En realidad, mientras *Octubre* acude a la cita con sus lectores, la política imperante es la misma: de ahí los escasos progresos de los comunistas en todos los terrenos, el de la publicaciones incluido, a pesar de que Alberti y León contaban con amigos muy íntimos en Madrid, de Bergamín a Buñuel, de Serrano

Plaja a Herrera Petere. Pero en los cinco números que lograron aparecer —cuatro, uno de ellos doble, en 1933 y otro más en abril de 1934— la nómina de colaboradores españoles es limitada: el más asiduo, César Muñoz Arconada, es también el que ha dado el más firme paso con su incorporación al Partido Comunista y el único que aborda cuestiones teóricas, con un repaso a quince años de literatura española y un ensayo sobre la doctrina del fascismo español. Emilio Prados publica tres piezas, una de ellas con una poética exaltación de la Unión Soviética, donde existen «millones de hombres que trabajan, millones de hombres que arden iluminados lo mismo que la espiga de una llama […] millones y millones de hombres fundidos como un sueño / de cuerpos transverberados por la luz de una sangre / que ya comienza a presentirse libre por sus venas»[463]. Es no más que un apunte de la inclinación a cierto misticismo, embebido de simbología cristiana, muy notable en algunos intelectuales de esta generación, que salen a la búsqueda del hombre nuevo y lo encuentran en la Unión Soviética, y del que quedó un singular testimonio en el carteo sostenido entre José Bergamín y Arturo Serrano Plaja en torno a la comunión con el pueblo, al gusto y regusto del pan compartido y el clavo ardiendo de la fe al que se agarraba Bergamín[464]. Serrano Plaja preguntaba a un joven muerto, lejos: «Sachka, Sachenka, hermano mío, / ¿Sabes que hoy es Octubre? […] Hoy todos tus hermanos, rojos de tu sangre, lloran tu perdida adolescencia. Y en ellos resucita, lejana, tu pureza»: resurrección por la sangre de los mejores derramada, un motivo llamado a larga vida en la poesía de la guerra civil. De Sender se publica un saludo dirigido en julio de 1933 a los camaradas de la Unión Internacional de Escritores Revolucionarios dando cuenta de la transformación que también él ha experimentado tras su estancia en Moscú: «al llegar era un intelectual; hoy es un soldado del frente de lucha y de la edificación socialista el que os deja». Cernuda envía su

adhesión al número extraordinario conmemorativo de la revolución de octubre certificando que «este mundo absurdo que contemplamos es un cadáver» y urgiendo, en un lenguaje de clara resonancia anarquista, a «destruir la sociedad caduca en que la vida actual se debate aprisionada». Arderíus cuenta con otras dos colaboraciones, y no mucho más de autores españoles, excepto las de María Teresa León y las del mismo Alberti, que ofrece a su público un poema destinado a alcanzar cierta celebridad: «Un fantasma recorre Europa… / … y las viejas familias cierran las ventanas […] Un fantasma recorre Europa / el mundo / Nosotros le llamamos camarada». Capitalistas ventrudos, terratenientes, obispos y clérigos, serán el objeto de denuncia preferido en las piezas publicadas por los colaboradores españoles de *Octubre*[465].

El grupo de intelectuales que publica bajo el marbete de «escritores revolucionarios» está muy lejos, pues, de representar una corriente poderosa cuando Rafael Alberti viaja de nuevo a Moscú para asistir al Congreso de Escritores Soviéticos en agosto de 1934. En su saludo, no puede mostrarse muy orgulloso de los logros alcanzados aunque mantiene su fe inalterable en el triunfo final: sabe que los pescadores de Málaga se reúnen para escuchar en voz alta la lectura de la revista. Pero por lo que se refiere a los «escritores profesionales que han pasado al campo de la revolución», la relación que presenta al congreso es corta: Arderíus, Arconada, Sender, León, Prados, Serrano y Cernuda. Alberti, que ha disfrutado en un Moscú libre de frío y nieve y ha comprobado la apertura de nuevos cafés, restaurantes y tiendas, además de las construcciones gigantes que se levantan por toda la ciudad, reafirma su esperanza: llegará un día —dijo a los escritores soviéticos— en que la España soviética abrirá sus fronteras. «Llegará un día en que, al triunfar nuestra revolución, podremos recorrer juntos las ciudades y los campos de nuestro país

rodeados de banderas rojas»[466]. Pero ese día, a mediados de 1934, parecía todavía lejano.

Octubre fue el órgano de Escritores y Artistas Revolucionarios y en todos sus números consignaba contra qué y a favor de qué estaba: «*Octubre* está contra la guerra imperialista, por la defensa de la Unión Soviética, contra el fascismo, con el proletariado». Eran las consignas del momento, de muy escasa resonancia en la política española, que presencia entonces la caída de la coalición republicano-socialista, la llegada del Partido Radical al Gobierno con el apoyo de la CEDA y la radicalización del Partido Socialista, que anuncia una revolución en toda regla para el día en que la CEDA entre a formar parte del Gobierno. Pero ni siquiera en el clima de movilización obrera, de agitación juvenil y de intelectuales socialistas teorizando desde su nueva revista, *Leviatán,* el fin del capitalismo, de la burguesía, de la República y el advenimiento de la revolución socialista y de la dictadura del proletariado, la revista de Alberti ni la Asociación a la que servía como órgano de expresión pudieron gozar de larga vida. Si se cree a Josep Renau, que había impulsado en Valencia, a principios de 1932, la primera sección española de la Association des Écrivains et Artistes Revolutionaires, el único grupo organizado de intelectuales que había en España era el suyo, el reunido en Valencia en la Unión de Escritores y Artistas Proletarios. Eso fue al menos lo que le dijeron José Díaz y Antonio Mije cuando Renau se quejaba del escaso eco que en escritores como Serrano Plaja había encontrado su proyecto de nueva revista: que debía mirar bien con quien hablaba porque el único que realmente pertenecía al partido era Arconada. Así que escritor y artista revolucionario fue en España más un proyecto que una realidad: de los que en 1930 se habían inclinado por la literatura social y habían ido al encuentro del pueblo, revolucionarios en el sentido que esa palabra adquirió en el ámbito de la Internacional Comunista no hubo más que un puñado. No hay más que comprobar la

asistencia de representantes al I Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, celebrado en París, una ciudad a mano, en junio de 1935 para medir la escasa penetración de la Internacional Comunista en los medios intelectuales españoles. Hasta París se desplazó una muy pobre delegación: tres escritores que aceptaron la invitación dirigida por René Crevel a una numerosa relación de primeras figuras que declinaron la oferta. En París sólo estuvieron Julio Álvarez del Vayo, Arturo Serrano Plaja y el joven Andrés Carranque de Ríos, ninguno de ellos revolucionario en el sentido que la palabra tenía en los medios comunistas[467].

Ahora, puesta la obra de arte al servicio de la revolución, y situado el artista en la disciplina de un partido, es evidente que los cambios de política repercutirán necesariamente en su obra. Para lo que aquí interesa, este cambio quedó reflejado por la sustitución estratégica del frente único por el frente popular, del que aquel nunca fue origen o primer paso, sino barrera por fin franqueada; y en el orden léxico, por el desplazamiento de revolución por antifascismo como núcleo del nuevo discurso comunista. Es en ese gran viraje —ahora sí— de la política soviética y de la Internacional donde radica su nuevo atractivo sobre círculos más amplios de intelectuales. Nada lo hacía presagiar cuando la revista *Octubre* dejó de publicarse, pero en Francia, los acontecimientos de febrero de 1934, cuando comunistas y fascistas se encontraron en las calles manifestándose contra el gobierno, pusieron punto final a la política suicida de clase contra clase, que tanto había favorecido el ascenso de Hitler al poder. A la vista del peligro, la Internacional, obediente a las exigencias de la política exterior soviética, imprimió un profundo giro a su política que conducirá en el verano de 1934 a la firma de un pacto de unidad del Partido Comunista con la Sección Francesa de la Internacional Obrera, ampliado en noviembre al Partido Radical: el frente obrero pasó a ser

frente popular y el PCF se reconcilió con la nación francesa, en cuyos símbolos —la bandera tricolor, la revolución, La Marsellesa, Juana de Arco— buscó una nueva legitimidad.

En España, la nueva política pilló a los comunistas en vísperas de la anunciada revolución socialista para el caso de que la CEDA accediera al gobierno. Hubo revolución y hubo una generalizada represión. Tras algunas dudas y no pocas incomprensiones, los comunistas españoles entendieron al fin la sustancia de la nueva política: una coalición con los socialistas susceptible de ampliarse a los republicanos, lo que de inmediato abrió la vía para una coalición de izquierdas bautizada como Frente Popular, con una inmediata repercursión entre los intelectuales que, habiendo despertado hacia 1930 a la voz del pueblo, se habían mostrado reacios a incorporarse como afiliados o como compañeros de viaje al Partido Comunista o a algunas de sus organizaciones. El anuncio de la formación del Frente Popular y su triunfo en las elecciones de febrero de 1936 empujó a todos hacia el mismo campo por el carácter, más que revolucionario, antifascista que republicanos, socialistas, comunistas y hasta sindicalistas imprimieron a su política y a su propaganda. Ahora ya no se trataba de revolución obrera ni de dictadura del proletariado e incluso la Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios quedó disuelta para dejar sitio a la nueva Asociación de Escritores y Artistas por la Defensa de la Cultura, que en pocos meses recibió el definitivo nombre de Asociación de Intelectuales Antifascistas por la Defensa de la Cultura, finalmente conocida como AIA o Asociación de Intelectuales Antifascistas[468]. No se modificó la autopercepción del intelectual como servidor de una causa, ni tampoco la prolongación de ese servicio en la propia obra como tal intelectual. Lo que se modificó fue la causa a la que el intelectual y su obra debían servir, de la revolución al antifascismo. Gentes como Díaz Fernández o Espina, republicanos; Max Aub, socialista; simples compañeros de viaje o amigos, como García Lorca o Bergamín, podían encontrarse ahora otra vez en el mismo mitin. Ahora todos se apuntaban a la causa común, que era la defensa de la

República y del pueblo que la sostenía frente al avance del fascismo visualizado en España no tanto en un partido fascista como Falange, de escasa monta, como en las huestes católicas y monárquicas que habían experimentado un profundo proceso de fascistización.

El nuevo clima es perceptible en las intervenciones de intelectuales que habían seguido trayectorias divergentes en los años anteriores: Díaz Fernández, que con Antonio Espina había dirigido sus pasos hacia Izquierda Republicana, escribe que en el trance a que ha llegado la República es preciso que todas las izquierdas ocupen el mismo frente desplegándose en una acción común que expulse de sus posiciones al adversario. El fascismo, decía, ya no era un movimiento exótico sin realidad en España y quienes todavía se empeñaran en creerlo debían salir de su error: el fascismo no es un partido sino una epidemia. Era un lenguaje en el que los republicanos podían confluir con los editores de *Nueva Cultura,* comunistas valencianos, cuando ofrecían una muestra palmaria del cambio de discurso que la preeminencia del antifascismo sobre la revolución había traído a la estrategia del Partido Comunista: los intelectuales salen hoy en España «luchando en Defensa de la Cultura y de sus valores éticos, por una Nueva Cultura, que es decir una nueva España». Y como si esta llamada pudiera parecer una cesión a una circunstancia efímera, los editores explican que no, que se trata de servir a una misión esencial: ayudar a la entraña viva de la Cultura, cuya materia prima es el pueblo, «a soltarse del yugo secular que la atenaza». Es el feudalismo terrateniente y la «burguesía reaccionaria» lo que debe ser enterrado para que el intelectual pueda finalmente recobrar su verdadera libertad. Por supuesto, cuando se trata de un manifiesto directamente salido de los talleres del Partido, el lenguaje es inequívoco: defensores todos de la libertad y de la República[469].

ROMANCE DEL PUEBLO ESPAÑOL EN LUCHA CONTRA INVASORES Y TRAIDORES

Todo estaba listo, pues, para que la resistencia al golpe militar contra la República fuera desde el primer momento interpretada como nueva guerra del pueblo español contra un invasor extranjero por los intelectuales que, nacidos en torno a 1900, habían salido a su encuentro y habían puesto sus plumas al servicio de su causa. No sólo ellos: es significativo que antes aún de la implicación alemana e italiana en la guerra, y sin posibilidad alguna de denunciar, como hará luego de manera persistente, la presencia de armas y ejércitos extranjeros en suelo español, Manuel Azaña se haya referido a la respuesta del pueblo madrileño al golpe militar como un nuevo Dos de Mayo. Hace más de un siglo, dijo el presidente de la República en su primera alocución, «el pueblo español escribió la epopeya de su independencia. En estos días, el mismo pueblo, por los mismos procedimientos, y en circunstancias maravillosamente parecidas a las de entonces, está escribiendo la epopeya de su libertad. País independiente, y país libre; es decir, República. Es lo que quiere ser España». Pueblo, País independiente, República, España, que aparecen identificados en su lucha contra los que han pretendido llevar a cabo «un remedo de la estrategia de Napoleón cuando quiso sojuzgar a nuestra patria» y se han encontrado con la misma sorpresa: que el pueblo español, débil en sus organizaciones oficiales, es indomable en su corazón[470].

Pronunciada el 23 de julio de 1936, esa alocución estaba llamada a marcar la pauta del discurso de guerra que enseguida se extenderá entre las fuerzas leales a la República. El día 25, cuando sale a la calle como republicano, *ABC* titula su editorial «Segunda guerra de Independencia», aunque matiza: más triste, más amarga

que la de 1808 porque «allí se iba contra extranjeros y hoy, por una traición odiosa, el pueblo ha de enfrentarse con hombres nacidos en España»; será pues una guerra contra traidores. Más de un año después, Pere Bosch i Gimpera en su lección inaugural del curso de 1937-1938 en la Universidad de Valencia volverá a evocar a Napoleón y la sublevación del pueblo sin armas que marcaba, con su acción, «el punto de partida de la ruina definitiva napoleónica». Es el mismo «pueblo de Madrid que crea un ejército de la nada y que resiste al ejército español rebelde contra la patria, reforzado por moros, alemanes e italianos». Si los generales italianos del frente de Guadalajara conservaron recuerdos de la historia militar romana, quizá tuvieron presente el desastre de las Vulcanalias y la lucha en los mismos lugares de los celtíberos, contra los que «chocaron durante cincuenta años los mejores generales de la Roma antigua»[471].

Pero no será esta guerra del pueblo por su independencia discurso exclusivo de republicanos. Desde el primer momento, la unidad del pueblo en lucha contra una invasión extranjera y contra la traición de los rebeldes actúa como el mejor disolvente de las diferencias entre organizaciones sindicales y políticas que hasta días antes del comienzo de la guerra aparecían enfrentadas en sus distintas estrategias y que ahora pretenden unir sus fuerzas en un objetivo común: aplastar la rebelión, aplastar al fascismo, como decía, sin palabras, el genial cartel de Català Pic: la alpargata de un *mosso* a punto de aplastar una cruz gamada rota sobre adoquines relucientes de agua. Los dirigentes de la CNT, sobre todo los de tradición más anarquista, atribuyen el triunfo sobre la rebelión al pueblo, a la potencialidad del pueblo en armas, a su capacidad de lucha, de resistencia al fascismo, a la «unidad racial contra el invasor», de la que habla Federica Montseny, que no deja de evocar al pueblo español como «pueblo guía, un pueblo de empuje y de impulso» y a España como «un país que

halla su impulso en la tierra misma y que por estar predestinado para la libertad, no podrá verse jamás sometido a la esclavitud». Hay un «parentesco racial» y una identidad esencial entre el «esfuerzo de un Viriato y un Durruti acaudillando a una masa entusiasta» que se transforma por la acción en «un pueblo con un solo pensamiento, una sola voluntad, un solo brazo», según lo dice Abad de Santillán. Es la «unidad nacional contra el invasor extranjero» lo que permite definir la lucha como «guerra antifascista que debe asegurar la independencia del país» o como «magnífico movimiento popular contra la asonada fascista, heroica lucha que prosigue aún enfrentándose el ejército del pueblo y las hordas que han invadido el suelo ibérico»[472].

Son exactamente los mismos recursos retóricos que el Partido Comunista pone en juego desde el primer momento, cuando habla de guerra popular contra la sublevación militar fascista. Ésa es la España facciosa contra la que lucha el pueblo antifascista, la que quedó retratada para siempre en el célebre cartel de Morales, editado por el Ministerio de Propaganda: un jefe militar con el fascio, un obispo con su mitra, un financiero con la esvástica, tropas coloniales de fondo. Pero esa lucha del pueblo español contra la rebelión militar/fascista se transformará muy pronto, de manera oficial y canónica, en lucha contra el invasor extranjero y por la independencia nacional: «El carácter y contenido de la guerra impuesta al pueblo español son de tal naturaleza, que de una guerra de defensa de nuestro pueblo […] contra la rebelión militar de los oficiales fascistas y traidores a su patria, se ha transformado en una guerra de independencia nacional contra la invasión militar colonizadora del imperialismo fascista de Alemania e Italia», dice la resolución del Pleno ampliado celebrado por el PCE en marzo de 1937[473]. La guerra civil se convierte así en guerra popular por la independencia nacional. Ibárruri lo dice con todas las

letras: nuestra lucha, que en los primeros días pudo calificarse de guerra civil, perdió pronto ese carácter para transformarse rápidamente en guerra de independencia. Pero lo que constituye la nación, lo que forma el alma de España, de nuestra España, es ese pueblo que se ha forjado indomable y grandioso a través de los siglos. Si Abad de Santillán se remontaba a Viriato, Pasionaria evocará a las mujeres de Sagunto, de Numancia, de los Comuneros, agermanados y payeses, a las Agustinas de Aragón. Al final, José Díaz dirá que el territorio que domina Franco ha sido entregado a los invasores. La España facciosa es un país semicolonial[474].

Este gran relato de un pueblo en armas contra el invasor fue el que los escritores y artistas leales a la República crearon desde los primeros momentos de la rebelión militar, en una coincidencia exacta que no puede entenderse, o no sólo, como seguimiento de consigna alguna, sino como una especie de obra colectiva, de jóvenes y mayores, de comunistas y de republicanos o de independientes, de «puros» como de «impuros», de quienes defendían la autonomía e independencia de la obra de arte como de quienes la definían como instrumento de la política, de poetas como de cartelistas que, en efecto, como recuerda Carles Fontserè, fueron los que marcaron la pauta[475]. Pueblo español, dice en una temprana alocución, de 5 de agosto, Blanca de los Ríos, presidenta de la Asociación de la Mujer Republicana, «tú sí que eres noble, con una nobleza propia, formada en el honor de tu comportamiento ejemplar y magnífico». Pueblo verdadero, que se forjó en el trabajo y en la lucha y que ahora, con el derramamiento de su sangre, salva la dignidad de la Patria mancillada por los traidores; pueblo que es «España, la España de la Independencia […] pueblo que no teme el ataque de la traición». Poco después, el día 27, Juan Ramón Jiménez, que había sufrido múltiples penalidades durante el mes transcurrido desde el golpe militar, exaltaba en una

declaración muy personal «al gran pueblo español» que toma «su lugar exacto contra el estenso frente militar». La patria —escribe Machado en marzo de 1937— es en España un sentimiento esencialmente popular, del cual suelen jactarse los señoritos. En los trances más duros, los señoritos la invocan y la venden, el pueblo la compra con su sangre y no la mienta siquiera: no vaciléis en poneros del lado del pueblo, que es el lado de España, recomendaba Mairena a sus discípulos. Y los jóvenes autores de la ponencia colectiva leída por Serrano Plaja en el II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, preocupados por la colisión entre la realidad objetiva y el mundo íntimo, insatisfechos por la contradicción entre lo puro, por antihumano, y lo revolucionario, por ofrecer en la forma débiles signos de una propaganda cuya necesidad social no entendían, encuentran el sentido de su juventud en «la lucha de nuestro pueblo por mantener como enunciado primordial de su contenido su independencia nacional». Sólo a partir de un hecho mayor como es hoy la guerra de la Independencia podía producirse una integración de la realidad y la razón: todas las escisiones al fin reconciliadas en la revolución que es guerra de independencia[476].

Por el contrario, es significativo que un escritor en quien el lenguaje de masa seguía prevaleciendo sobre el de pueblo, como Pío Baroja, confiese no tener simpatía alguna por la «turba tradicionalista, defensora de la religión» ni sentir tampoco «la menor estimación por esa plebe socialista de Madrid», y se confiese partidario de una dictadura militar con fuerza «para dominar los instintos rencorosos y vengativos de la masa reaccionaria y de la masa socialista». Baroja deseaba la aparición del «domador de esas bestias feroces, y que lo haga, no como el legendario Orfeo, con la lira en la manos, sino con el filo de la espada»[477]. Sin duda, mucho hay de escritura al dictado en la nota firmada el 30 de julio por un selecto

grupo de intelectuales, adscritos a la generación del 14, en el que también se evoca el heroísmo de un pueblo en lucha por sus libertades. Son días de terror en Madrid y algunos de ellos han sentido muy cerca el peligro de muerte, del que no les libra su reconocido prestigio como intelectuales liberales. Los abajo firmantes, comienza el breve manifiesto que Bergamín les pasa a la firma, «declaramos que en el conflicto que ha determinado la guerra civil en España, nos ponemos del lado del Gobierno, de la República y del Pueblo, que con tan ejemplar heroísmo está combatiendo por sus libertades». Y al pie, los nombres de Menéndez Pidal, Antonio Machado, Gregorio Marañón, Teófilo Hernando, Ramón Pérez de Ayala, Juan Ramón Jiménez, Gustavo Pittaluga, Juan de la Encina, Gonzalo R. Lafora, Antonio Marichalar, Pío del Río Hortega, José Ortega y Gasset, Ramón Bolívar, que tan diversos caminos habrían de recorrer en el inmediato futuro[478].

En todo caso, los principales artífices de la renovada epopeya del pueblo en lucha contra el invasor fueron los jóvenes, los que habían debatido sobre novela social, los que se habían levantado contra la pureza del arte, los neorrománticos de 1930, los que se proclamaron revolucionarios en 1933 o 1934, los que fundaron en 1936 la Alianza de Intelectuales Antifascistas y organizaron en 1937 el II Congreso Internacional de Escritores. Utilizaron para ello todos los instrumentos a su alcance. Como siempre, en lugar de privilegio, la palabra; pero ahora, más que en la forma de conferencia, en la de mítines y asambleas en los que se recitaba el romancero de la guerra civil y se representaban piezas cortas, «casi siempre romances dialogados, farsas entre soldados, campesinos y obreros, contra el moro, el italiano, el alemán y los generales facciosos», que exaltaban el heroísmo y la determinación del pueblo y denunciaban a los traidores que habían entregado la patria al invasor[479]. Comenzaron enseguida: el último domingo de septiembre de 1936 se

celebró en el teatro de la Zarzuela, de Madrid, el primer acto público de la Alianza de Intelectuales Antifascistas. Se leyeron páginas de lo que se conocía ya como «Romancero de la guerra civil», por Altolaguirre, Lorenzo Varela, Pla y Beltrán, Gaos, Alberti y Elena Cortesina. Hicieron uso de la palabra Bergamín, Teresa León, Bazán, Tierno, Helios Gómez, Koltzov —en nombre de los escritores soviéticos—, José Last y el subsecretario de Instrucción Pública, Wenceslao Roces, que dijo: «Los ministerios han dejado de ser organismos oficiales para convertirse en organismo vivos por donde corre la sangre del pueblo». En Valencia, organizado por la FUE y la Alianza de Intelectuales, se había celebrado unos días antes «un gran acto revolucionario» que consistió en una disertación de Max Aub sobre teatro y revolución, unas palabras de Marcelo Jover sobre algo similar, cultura y revolución; la lectura por Gil-Albert, muy emocionado, de su «Romance valenciano del cuartel de Caballería» con su reiterada denuncia de los oficiales renegados y los militares traidores; la representación por el teatro Universitario El Búho de *El bazar de la providencia,* de Alberti y de *Historia y muerte de Pedro López García,* de Max Aub, y, para terminar, el recitado por una joven actriz de la *Pequeña canción proletaria,* del mismo Max Aub[480].

Y sobre todo, la palabra escrita: nuevas revistas salieron a la calle, algunas de calidad inigualable, como *Hora de España,* fundada en Valencia por un grupo de literatos jóvenes, Gil Albert, Dieste, Gaya y Sánchez Barbudo, que reciben el apoyo de Moreno Villa y la subvención del Ministerio de Instrucción y que, como escribió Sánchez Barbudo polemizando con Guillermo de Torre, no quieren reducir la expresión artística y literaria a la mera propaganda: encontrar un arte de calidad, no para las masas, sino para los hombres, con todas las realidades del hombre de hoy día, es lo que entienden como su labor de artistas, de creadores, de revolucionarios[481]. Abundan

las publicaciones directamente destinadas a la agitación y propaganda, entre las que sobresale *El Mono Azul,* «Hoja semanal de la Alianza de Intelectuales Antifascistas para la defensa de la Cultura», pero que desde el primer número asegura no ser la revista de la Alianza, sino «una hoja volandera que quiere llevar a los frente y traer de ellos el sentido claro, vivaz y fuerte de la lucha antifascista». Allí escriben Alberti y Bergamín, también Aleixandre y Altolaguirre, y no faltan tampoco Gil-Albert o Sánchez Barbudo, y allí desde el primer número, una sección que ocupa dos de sus ocho hojas verá crecer cada semana el «Romancero de la guerra civil».

Se discutía entre intelectuales, escribió María Zambrano, el sentido que pudiera tener la resurrección de «esa vieja forma del romance para contar y cantar hechos de hoy». Ella no entraba en la polémica, que venía de antes de la guerra y hasta de la República, pero una cosa le parecía clara: la poesía había dado un gran paso para acercarse al pueblo directamente, para fijar poéticamente las hazañas heroicas y que el pueblo se recuerde y se reconozca a sí mismo en la poesía. La identificación del intelectual con el pueblo tiene ahora su expresión en el retorno a su concepción como voz del pueblo, intérprete de lo que el pueblo crea pero no es capaz de expresar. Lo expresa con su vida, con su resistencia heroica, con su sangre; pero le falta la palabra. De ahí que la forma de comunicación sea privilegiadamente el romance. No sólo porque había conocido ya una insólita recuperación, una recreación, sino porque es la más democrática de las creaciones poéticas o, por decirlo con Juan Ramón, «el pie métrico sobre el que camina toda la lengua española, prosa o verso […] y si no que lo diga un ciego»[482]. Por eso, cualquiera puede aventurarse a escribirlos y recitarlos, ya que los poetas no han hecho más que recibirlos como herencia transmitida por el pueblo de generación en generación. Alberti trazará la historia de esa recuperación en el prefacio para el

Romancero Gitano de García Lorca en 1937: Juan Ramón, de quien tanto aprendieron los dos amigos, Lorca y él, creó con sus *Arias Tristes* el romance lírico, inaprensible, musical, inefable; Machado, con *La tierra de Alvargonzález,* renovó el romance narrativo, una historia terrible que se puede contar; Lorca, con su *Romance sonámbulo,* inventó el dramático, que Alberti ve lleno de sangre misteriosa, de escalofriado secreto. Cada uno había puesto, sobre las piedras del antiguo romancero español, otra, rara y fuerte, sostén y corona de la vieja tradición española. Y luego vino la guerra y el pueblo y los poetas se pusieron a escribir y recitar romances; ya andan por el millar los recogidos. Tú, decía Alberti a Lorca, andas por debajo de casi todos ellos[483].

El romance se presta así a cantar a ese héroe de la guerra de resistencia que es el pueblo anónimo, «el hombre del momento», descrito por Moreno Villa: «Botas fuertes, / manta recia, / fusil, pistola; es el hombre. / Barba hirsuta, barba intensa, / salivas e imprecaciones, / pisar duro, mirar fijo, / dormir vestido: es el hombre. / Es el hombre del momento». Pueblo anónimo que late en cada héroe con nombre, porque es todos ellos, y que en su muerte resucita, repitiendo el misterio de la redención por el sacrificio de la vida, tan presente en toda la literatura que tiene a la clase obrera o al pueblo como sujeto de la historia y que tanto impregnó el lenguaje sindical durante la República. «Veinte años justos tenía / José Lorente Granero», escribe Vicente Aleixandre, cuando salió para la sierra «y una luz brilló de llamas / en sus grandes ojos negros». Allí va, erguido en el monte, «hermoso, fuerte y sereno, / héroe entre sus camaradas, / entre las balas ileso! / Mas, ay, que llegó una noche», José ebrio de vengaza y furor persigue a un grupo de hombres siniestros que esperaban entre breñas como lobos carniceros. De repente unos traidores, a docenas si no a cientos. Pero «José no murió. Miradlo, / resucitado, no ha muerto; / que no murió, como no morirá jamás el pueblo

[…] pueblo sin tacha, y sin miedo / que en una aurora de sangre / está como un sol naciendo». No me preguntéis su nombre, escribe el mismo Aleixandre en otra ocasión, en una elegía al miliciano desconocido: Se llama Andrés o Francisco, se llama Pedro Gutiérrez, Luis o Juan, Manuel, Ricardo, José, Lorenzo, Vicente. Pero no. «¡Se llama sólo Pueblo Invicto para siempre!»[484]. «¡Héroes anónimos de mi patria!», escribe Alberti en una balada a la miliciana de la que no sabe más que su origen, el agua, el Tajo: «¡Muchachos y mozas sin nombre, ya mezclados a las raíces de la tierra! Nacen y mueren millones de mujeres en mi patria, oscura, tristemente: aquellas, doblando el espinazo lo mismo que los bueyes sobre el surco… Así tú, inmortal miliciana del agua, niña anónima, nuestra muerta del Tajo»[485].

Este pueblo heroico, con nombres propios aunque anónimo en su ser colectivo, que en su muerte alcanza la inmortalidad, ¿contra qué o contra quien lucha? En este punto la respuesta es contundente: «un pueblo de campesinos / contra una turba salvaje / de mercenarios que quieren / gobernar sobre sus cadáveres», escribe Altolaguirre; «contra la hiena enemiga / que ronda una noche oscura / de sangre y de pesadilla», como los ve Arconada; contra «los fascistas y los moros, / los bárbaros señoritos / que a su pueblo, en bajo precio, / al extranjero han vendido», escribe Serrano Plaja; contra la oscura sombra del fascismo cernida sobre España, pues ha sido el fascismo el que, irrumpiendo en la forma de su clásica militarada ramplona, ha mostrado sus diente tras la embriaguez y la incalificable traición de unos cuantos generales. Lucha, por tanto, contra un enemigo que procede de fuera, que por sus propios medios habría sido en España sombra de sombra, falsificación de falsificación, como escribe Zambrano, pero que ha encontrado un traidor que le ha abierto las puertas. Pueblo en lucha contra el invasor, pero esa invasión habría sido imposible sin una

traición: son por tanto invasores y traidores contra los que el pueblo se ha levantado; esos son los enemigos que han impuesto la guerra como un deber, como «nuestra única esperanza»[486]. «Mira cuantos traidores, mira cuantos cobardes lejos de ti, en fuga vergonzosa, renegando tu nombre y tu regazo», escribe Luis Cernuda en su «Elegía española». Traidores que son la quintaesencia de la España de formas desgastadas, según la dibuja León Felipe: la España de los símbolos obliterados, de los ritos sin sentido, de los uniformes inflados, de las medallas sin leyenda, de los hombres huecos, de los cuerpos de serrín, del ritmo doméstico y sonámbulo, de las exégesis farisaicas, del verso vano, y de la oración muerta que va contando las avellanas horadadas de los rosarios: los eternos fariseos[487]. Alberti los bautizará como «los salvadores de España» en una «ensaladilla» representada por Nueva Escena el 20 de octubre de 1936. Con su talante y gracia peculiar para lo caricaturesco, que celebraba Sánchez Barbudo en su comentario, Alberti metió en escena a un abigarrado conjunto de generales, andalucistas de feria, moros y comparsas presididos por un obispo, rodeado de sacristanes y cañones y bendiciendo a italianos, portugueses y alemanes. El editorialista de *El Mono Azul* lo había escrito de manera más brutal. Madrid, corte o pudridero del feudalismo monárquico y fanático, cima del señoritismo español; nadie podía tener esperanza en él cuando los generales se hicieron dueños del aparato militar utilizándolo contra aquella promesa de democracia económica y política que era la República. No conocían a su clase obrera, la fuerza de su juventud, sus estudiantes, sus capas populares. Frente a las divisiones enteras enviadas por Roma y Berlín, frente al sello bárbaro que imprimen a la guerra para provocar la rendición tras los bombardeos de los hogares del pueblo, Madrid ha dado a lo españoles la categoría de capital digna de la nación y de patria a España. Rubios boches mecanizados, animalizados por el

fascio, generales, banqueros, obispos y señoritos que han puesto en venta nuestro territorio, nuestra tradición y nuestro porvenir[488]. Ésas son en resumen las dos categorías: invasores mecanizados y traidores que han puesto en venta la patria. Juan Gil Albert levantó el completo inventario cuando en la plaza de la Universidad, en Valencia, pronunció unas palabras ante el asesinato de Federico García Lorca llamando a los camaradas a luchar contra los españoles lacayos de Hitler, los imperialistas saqueadores que aplauden a Mussolini, el catolicismo del Papa, el militarismo cerril de nuestra Península, los banqueros de March y compañía, el terrateniente chupador de vida, los cultivadores de una tradición de quietismo e hidalguía, el ladrido infecto de los ejércitos mercenarios[489]

Al romancero escrito y declamado se añade una compañía teatral con el propósito expreso de influir de modo directo en la moral de combate. Nueva Escena, creada por la Sección Teatral de la Alianza de Intelectuales Antifascistas y dirigida por Rafael Dieste con el asesoramiento de Francisco Fuentes, anuncia la representación de piezas dramáticas de actualidad o que puedan ejercer «un saludable influjo sobre el pueblo en las presentes circunstancias». Para eso, cuenta con la promesa de colaboración de varios poetas dispuestos a entregarse sin recelos a las exigencias de la improvisación y a escribir cuando menos un entremés por semana: Alberti, Altolaguirre, Bergamín, Dieste, Sender, Chabás han prometido alguna pieza, de tal modo que las actividades teatrales puedan salir de las salas cubiertas y «llegar a la plaza pública, a los cuarteles, a los pueblecillos». Lo que llevarán por tanto será un teatro adaptado a la circunstancia de la guerra en su representación como guerra popular por la independencia: «nuestro gran teatro clásico es heroico, expresión del heroísmo colectivo, popular», escribe Chabás, reiterando una vez más el lugar

central de la reflexión sobre la tarea del escritor que se sitúa en la gran tradición clásica para encontrar al pueblo, una experiencia que tuvo sus cercanos antecedentes con las Misiones Pedagógicas y con La Barraca, que muy pocos años antes habían parecido a Bergamín simulación y sumisión[490].

Nueva Escena se presenta en el Español el 20 de octubre de 1936 como teatro para el pueblo, teatro de poetas, según comenta Sánchez Barbudo, que toman de la raíz popular, de la base, que es también la cuna de los héroes, los latidos y las preocupaciones más hondas y ofrecen luego esa emoción en cuadros vivos. Sin duda, Nueva Escena tiene por ahora «un propósito modesto» pues quiere servir al interés del momento, servir a la guerra, pero es seguro que mañana, con el recuerdo de esta guerra de hoy, vivirán de nuevo todos los conflictos humanos y la búsqueda de una vida más clara y más profunda y entonces mostrará el drama último de la vida humana, ese que nunca se resolverá, y que tanto inquieta, a diferencia de lo que ocurre en *El Mono Azul,* a los redactores de *Hora de España,* preocupados por que el arte no deje de expresar los conflictos de la condición humana. Ramón J. Sender con *La Llave*, episodio de la lucha en Asturias que contrapone la avaricia y cobardía de un matrimonio burgués a la generosidad y heroísmo de unos milicianos mineros; Rafael Dieste, con *Al amanecer,* escenas en las que intervienen todos los enemigos de la clase trabajadora, la Iglesia, los militares, el burgués adinerado; y Rafael Alberti, con *Los Salvadores de España,* presentado como «ensaladilla en un cuadro en versos continuos», animan, divierten, caricaturizan, es decir, sirven a la guerra[491]. Más adelante, Alberti ensayará otra forma de intervención teatral adaptando *Numancia,* de Miguel de Cervantes, con objeto de situar la resistencia del pueblo madrileño en la milenaria tradición del pueblo español que hace frente a la invasión extranjera: «¡Otra vez! Despertad porque han

llegado / los mismos invasores del pasado». Los romanos que cercaron la ciudad son ahora los italianos que se encuentran con «los hijos, los verdaderos descendientes de aquel puñado de hombres extraordinarios que durante más de una decena de años, con fe inquebrantable, detuvieron a los ejércitos más temibles y más fuertes». Numancia, según explicaba el mismo Alberti, representa la verdadera tradición de libertad de nuestro país y el canto de los numantinos de la historia resuena como un eco en los nuevos numantinos del presente que resisten al invasor: «Triste España sin ventura, / todos te deben llorar, / despoblada de alegría / para nunca en ti tornar»[492].

De manera que el relato del pueblo en lucha contra el invasor no es una creación de mesa de redacción ni de tertulia de escritores; tampoco es el resultado de una consigna, ni de la obediencia a las exigencias de la propaganda. El pueblo y la guerra merecen, según escribe Ramón Gaya en una ejemplar carta a Josep Renau, una manera de cartel que diga cosas emocionadas más que emocionantes, que no anuncie, que no se deje llevar de exigencias comerciales, industriales. El cartel en el que pensaba Gaya era el que hubiese pintado Goya: los fusilamientos, un gran cartelón[493]. Y lo que vale para el cartel, vale para el relato, en prosa o en verso, que surge de una experiencia de guerra en la que la intervención internacional, desde el primer momento decisiva, tropieza con la resistencia popular. De ahí que el nuevo sujeto presente en la producción de estos intelectuales, que durante la guerra han renunciado a cualquier manifiestación crítica de su gobierno y de los crímenes cometidos en territorio republicano, destaque sobre todo por su heroísmo, que María Zambrano califica de infinito en «su resistencia increíble ante las feroces fuerzas del fascismo». Lo dice Zambrano, pero lo dice también el Manifiesto firmado por la Alianza de Intelectuales para la defensa de la Cultura, de Valencia: el pueblo español

encarna para el mundo entero la expresión más ardiente del heroísmo[494]. Un heroísmo que les sacude e interpela y les obliga a dar un paso adelante, a cambiar su manera de vivir, de pensar y de sentir: los intelectuales se sienten conmovidos y alerta al lado del pueblo. «El pueblo es lo único que nos queda» —escribe María Zambrano como parte de un nuevo relato de la decadencia y el fracaso de España desde el Renacimiento, causa de nuestro esplendor a la par que nuestra desdicha—; el pueblo es «el último elemento insobornable: voluntad que es ya instinto; lo único vivo bajo la destrucción de la sociedad y el desmoronamiento del Estado». Y ella, que había reflexionado sobre la concepción del intelectual como minoría selecta frente a la masa y la atribuía a su adscripción social burguesa, recuerda ahora a «alguien» que dijo: cuando estéis reunidos, yo estaré con vosotros. Es una escena evangélica, promesa de Jesús resucitado a sus discípulos, que le sirve para asentar un axioma: la verdad no se alcanza en la soledad de la inteligencia; la inteligencia abandonada a sí misma se consume en meros juegos que acaban en pura ruina humana: la verdad sólo se muestra al pueblo reunido. Es hora de que el intelectual escuche esa voz[495]. Ramón Gaya, que comparte también una mística de raíz cristiana y que no acepta un arte de masas al servicio de las consignas de un partido, lo ve de manera semejante: el sabio, el pensador, el artista no pueden seguir siendo valores aislados y decorativos. El pensador, el ideador verdadero, no trabajará ya más por lucimiento o adorno, sino que pensará para servir; servir, claro está, a lo popular, que es «lo mejor de España siempre». Ese pueblo al que le crece un puño inmenso en el cartel-sello de Joan Miró y que será el protagonista de la exposición internacional desde el mismo acceso al pabellón con la escultura de alguien que, como Alberto Sánchez, a pesar de su adscripción al Partido Comunista, no siguió la ortodoxia que desde *Nueva Cultura* habían pretendido imponerle

Josep Renau y Francisco Carreño cuando le invitaban a romper con las reminiscencias pequeño burguesas del individualismo, y levantó aquella escultura de quince metros con un título que resume un gran relato: «El pueblo español tiene un camino que conduce a una estrella»[496].

Llanto por la Madre España

El desastroso curso de la guerra acabó por desplazar del centro de este gran relato al pueblo heroico que combate contra el invasor para poner en su lugar a España traicionada, vendida, desgarrada: la epopeya del pueblo en guerra del primer año se torna en elegía española a partir del segundo. Luis Cernuda le pedía muy pronto, en abril de 1937: «Háblame, madre; y al hablarte así digo que ninguna mujer lo fue de nadie, como tú lo eres mía»; la contemplaba, «en los días informes que frente a ti se esgrimen como cuchillo amargo entre las manos de tus propios hijos», ensimismada, remota y enigmática, ella que había sido «tierna y amorosa con nuestro afán viviente». Madre que sufre, por encima de estos y esos muertos, con todos sus hijos. Temprana elegía la de Cernuda, bien lejos de cualquier retórica de exterminio, pues evoca la vanidad del odio, la crueldad, la lucha, y hasta la vida «porque tu eres eterna / y sólo los creaste / para la paz y la gloria de su estirpe». Un año después, nadie expresaba el desgarro como un peruano, César Vallejo, para quien España será madre, la primera persona de su trinidad humana, ocupando en la última estación del vía crucis el lugar del Padre evangélico. Madre España «con su vientre a cuestas», que los niños del mundo habrán de buscar: «Si hay ruido en el sonido de las puertas, / si tardo, / si no veis a nadie, si os asustan / los lápices sin punta, si la madre / España cae —digo, es un decir— salid, niños del mundo; id a buscarla! …»[497]. Por eso, el relato del pueblo en guerra

contra la invasión y la traición vendrá a parar en llanto por la Madre España, relegando al olvido a los culpables, de los que ahora ya nadie se acuerda ante la magnitud de la tragedia.

En realidad, a medida que pasan los meses, el pueblo heroico no parece batirse por la República, que es una presencia constante en los discursos de su presidente y de los dirigentes políticos; en estos intelectuales, el pueblo lucha por la independencia de la patria, por su libertad, por su tierra, puesto que pueblo y campesinado se confunden en multitud de ocasiones, por los suyos. Ahora bien, patria, libertad, tierra, pueblo no son República, son España, que tiene su representación en todo lo que evoca el origen, todavía cercano a la tierra, de los poetas que la cantan: «abrazando a tu cuerpo como el tronco a su tierra, / con todas las raíces y todos los corajes, / ¿quién me separará, me arrancará de ti, / madre?», escribe Miguel Hernández, para quien «decir madre, es decir tierra que me ha parido; / es decir a los muertos: hermanos, levantarse; / es sentir en la boca y escuchar bajo el suelo, / sangre». Madre, tierra, entrañas, parto, muerte, sangre, madre otra vez: este es el léxico que acompaña siempre a España: «no me separarán de tus altas entrañas / madre», termina su elegía Miguel Hernández, pidiendo tan sólo que «la mujer y el hijo que tengo, cuando pasen, vayan hasta el rincón que habite de tu vientre, madre»[498].

Y esta España aparece, cada vez con más insistencia, como madre que pierde a sus hijos: «la Madre España se desangra y llora / como una madre se desangra al serlo», escribe Manuel Altolaguirre[499]. Sangre que enseguida evocará la tierra en la voz del último Machado: «Mas tu, varona fuerte, madre santa, / sientes tuya la tierra en que se muere, / en ella afincas la desnuda planta, / y a tu Señor suplicas ¡Miserere! ». Es el alcor, la leña, la encina, el grano, el lagar, la tierra, aquella «España mía» llorada por el poeta al verla sometida a la odiosa mano que sobre ella había

trazado «zonas de guerra, crestas militares, / en llano, loma, alcor y serranía./ Manes del odio y de la cobardía / cortan la leña de tus encinares, / pisan la baya de oro en tus lagares, / muelen el grano que tu sueño cría. / Otra vez —¡otra vez!— ¡oh triste España!, / cuanto se anega en viento y mar se baña / juguete de traición, cuanto se encierra / en los templos de Dios mancha el olvido, / cuanto acrisola el seno de la tierra / se ofrece a la ambición, ¡todo vendido!»[500]. «España, pobre España, siempre España / traicionada, vendida, miserables», grita también Serrano Plaja, en imagen tan querida a Machado: traición y venta perpetrada por unos miserables: «vendida toda, de monte a monte, de río a río, de mar a mar». Y luego, de nuevo, España madre: «Se cumplirá el destino, como escriba / con templado poder, benignamente, / esa mano que sabe nuestra pena / y permita que sólo España sufra / con un gozoso afán de pura madre»[501].

Elegías que culminan en la amarga desesperación del exiliado, cuando se evoquen los días de la infancia y juventud. Pedro Garfias había escrito también, en octubre de 1938, su oda a España, a la que veía ya perdida y sola: «Cada día va ahondándose, agrandándose, / la soledad de España. […] Sobre mi frente el cielo se desliza impasible / y mi dolor, en medio, eternamente espera. / ¡Ay mis días azules / por los que resbalé tan dulcemente, / y mis noches ardidas! / ¡Ay mi tierra, mi pueblo, España mía! / Siento a mis pies mi vida derribada / y un momento mi vida son mis ojos». Pocos meses después de esta oda, en la que España es monte y cielo, tierra y pueblo, sensaciones y recuerdos de los días de adolescencia y juventud, Garfias evocará desde México a su «España de tiniebla y amapola» y a ella se dirige para confesarle: «El corazón me pesa como un monte, / mis pasos se retardan esperándote, / tiro de ti como un barquero tira / de su barca a la orilla de los mares. / El mundo se entreabre a mi camino; / dicen que el mundo es grande. / Pero había tantos mundos todavía / que

descubrir entre tus besos, Madre». El poeta es todavía joven, conserva vivos los besos de su madre y no quiere consolarse de la pérdida de su tierra y de su pueblo, de aquellas llanuras en las que aprendió a volar, de aquella «yerbita clara / del primer amor», con las vanas promesas de descubrir tantos mundos todavía, porque todo lo que aun pueda descubrir no será nada, o será como nada, ante lo que aún le quedaba por descubrir entre los besos de la madre España[502].

Este amor a España sube directamente de la tierra: «nuestro cimiento será siempre el mismo: la tierra», escribió Miguel Hernández en su dedicatoria a Vicente Aleixandre. «Las tierras, las tierras, las tierras de España, / las grandes, las solas, desiertas llanuras», que dijo Alberti. Es «la tierra materna», evocada por Manuel Azaña en su último discurso, que abriga a «esos hombres, que han caído embravecidos en la batalla luchando magnánimamente por un ideal grandioso». O bien, como escribirá Max Aub: nunca llegó a tanto el orgullo de su tierra, ni encendió la sangre de esta manera la sola enunciación del lugar donde se vio la luz, ni hirió tan hondo el oído y el pecho el solo nombre de la patria; «el hombre defiende su tierra y no una idea patriótica vaga», en eso consistía el nuevo nacionalismo, en el amor a las cosas, a la tierra[503]. «Nosotros amamos a España», escribirá Sender años después, «un amor de cada instante [pero] no es nuestro amor un amor de nación sino de territorio», es un amor de «colinas, amaneceres, arroyos y campanarios». Y es que estos intelectuales son los últimos hijos de la tierra; en la mayoría de ellos perdura todavía fuerte la ligazón con sus orígenes, cuando se arrancaron del pueblo o de la aldea para iniciar una aventura incitante en la capital, cuando llegaron del campo o de la mar hasta el asfalto. Y si la capital se vuelve hosca y amenazante, el poeta prefiere volver a su tierra, a buscar el refugio cerca de la madre, como le ocurrió a Lorca: «vuelvo a mi tierra» todavía quería decir en los años treinta volver realmente a

la tierra, a la madre, a la infancia, por las que el tiempo no había pasado. Habían emigrado, habían salido del pueblo o de pequeñas ciudades con la ruralidad metida hasta los tuétanos: aquellos cerros grises de la infancia, un leve octubre dorado de chopos, como los evoca Jorge Guillén, exiliado aunque no hubiera participado en los mismos combates por la República; «estos días azules y este sol de la infancia», que Machado contempla poco antes de morir. Por eso, las relaciones del hombre con la tierra son uno de los dos temas mayores de esta poesía y por eso el mito omnipresente de la madre[504]. Llorar a la Madre España, traicionada, vendida, desangrada, era llorar por un tiempo cercano que ya nunca más será.

«¡Adiós, hermanos, camaradas, amigos! / Despedidme del sol y de los trigos».

7

Tarea del intelectual católico: reconquistar para Cristo la sociedad y el Estado

«¿Qué entendemos por intelectuales?», se preguntaba en 1934 el canónigo de la catedral de Granada, Rafael García y García de Castro, y su respuesta vale por un tratado de historia y teoría católica de tan equívoca figura: «Desde hace algún tiempo, ese nombre ha circulado en las corrientes de la moda y se ha aplicado por antonomasia a los escritores de ideas o de tendencias marcadamente izquierdistas». Para un clérigo de los años treinta, un intelectual era de tiempo atrás un escritor de izquierda, concepto este también cargado de sentido, pues resumía en una sola voz todo lo contrario a lo nacional, lo cristiano y lo español. Nada de extraño, por tanto, que en la hora presente, «en estos días de agitación y tumulto, en que las calles se han convertido en barricada y el Parlamento en pugilato vergonzoso de odio, de regodeos y de blasfemias», los intelectuales evocaran en la mente del canónigo «el cuadro de desolación apocalíptica, en que se abre el pozo del abismo, y sale de él el humo que oscurece al sol y las langostas que asuelan la tierra»[505].

Con lenguaje e imágenes directamente tomadas del Antiguo Testamento, García y García de Castro se refería a las dos generaciones de intelectuales que habían afirmado su presencia en la escena pública española. Llegó la primera con aquellos escritores que desde los últimos años

del siglo anterior habían mostrado su inquietud ante la aparición de la masa. Su retórica predominante fue la de una España muerta o degenerada, cuyo ser verdadero había que buscar en las alturas de la historia o en algún rincón de Castilla, donde esperaba la resurrección espoleada por algún espíritu fuerte. Todavía esta generación tenía un pasar, aunque los católicos no dejarán de recriminarle su morbo decadente. Pero la segunda había llegado con muy diferente talante: el mundo que le había tocado vivir era muy otro al que lamentaban sus mayores, y —más grave aún— por vez primera no se alimentaban sus espíritus con una tradición propia, sino que acudían, como si de un rito iniciático se tratase, a universidades europeas y americanas. Si la generación del 98 se había caracterizado por su tardorromanticismo, su inclinación al ensimismamiento, su individualismo, su protesta como forma privilegiada de acción, la del 14 se presentó como plenamente europea por su formación en Alemania, Francia o Gran Bretaña, su dedicación a la investigación científica y a profesiones técnicas, por el impulso a obras colectivas de cultura, por el consciente esfuerzo de europeización que desarrollaron sus líderes más destacados.

Europeización que se mostró en un rápido proceso de secularización, entendido por el episcopado español como una infección descristianizadora y antinacional. A pesar de la abrumadora presencia de la Iglesia, con su densa red de instituciones educativas en la que quedaban atrapados durante largos años los retoños de las clases medias, es sorprendente hasta qué punto las nuevas generaciones de intelectuales no quisieron saber nada de ella. La Iglesia había perdido de antiguo a la clase obrera, pero su influjo sobre el sector de la clase media que protagonizó la Edad de Plata era realmente nulo: como Vidal i Barraquer informaba a Pacelli, meses antes de que Azaña pronunciara su célebre *dictum* en el debate constitucional de la república, «exceptuando alguna región del Norte, hemos de

confesar que la España católica, tal como hasta ahora se ha considerado, no respondía a la realidad verdadera del estado social». El catolicismo, escribirá el cardenal Gomá años después, estaba hacía lustros en España en franca decadencia; la cátedra y el libro eran indiferentes u hostiles al pensamiento cristiano. Mientras que los cultivadores del legítimo pensamiento español eran muy raros, se lamentaba el cardenal, los repetidores de doctrinas foráneas como el liberalismo, el materialismo, el escepticismo volteriano y el socialismo panteísta eran legión. Se trata, por lo demás, de una convicción arraigada y perdurable en los medios eclesiásticos: todavía en 1946, el obispo de Solsona, Vicente Enrique Tarancón, atribuía el proceso de descristianización a que los intelectuales se habían dejado influir por filosofías extrañas y por corrientes de allende los Pirineos; muy particularmente, la Institución Libre de Enseñanza, «inspirada en principios e ideas importados y anticristianos» y responsable del «enfriamiento de la fe y de la corrupción de las costumbres»[506].

UNIDAD DE PROPÓSITO: RECONQUISTAR ESPAÑA

Lo que preocupaba a estos hombres de Iglesia, sin embargo, no era tanto la distancia que aquellos izquierdistas extranjerizantes habían tomado respecto a la religión, como la influencia social que atribuían a «los representantes del saber» y las posiciones de poder cultural que habían conquistado mientras los católicos quedaban al margen, «sin participar en la gobernación del Estado». Era una percepción compartida por los pensadores de las dos grandes corrientes del catolicismo político, cuyos representantes habían asistido perplejos, como desarbolados, a la proclamación de la República. Los que venían del tradicionalismo del siglo XIX o del alfonsismo

del XX y acabaron confluyendo en Acción Española, daban por supuesto que los enemigos de la religión y de la patria habían ido ocupando todos los puestos, desde los que habían logrado socavar cautelosamente los fundamentos del Trono, provocando así el derrumbe inopinado de la monarquía: el frente intelectual de la España tradicional había quedado desguarnecido, se lamentaba el marqués de Quintanar; la propaganda oral y escrita, la prensa y la cátedra habían caído «en manos enemigas»; todos los resortes del poder se habían entregado pacíficamente a los dirigentes de una revolución, escribían a Antonio Goicoechea una serie de personalidades representativas de la derecha tradicionalista y alfonsina, entre las que se contaban Manuel Bueno, Miguel Herrero, Ramiro de Maeztu, César Silió y Pedro Sainz Rodríguez[507].

Los otros, los accidentalistas procedentes del catolicismo social de principios de siglo, no se distinguían un ápice en este punto de sus adversarios políticos, los monárquicos tradicionalistas. «Las cloacas abrieron sus esclusas y los detritus sociales inundaron las calles y las plazas, se agitaron y revolvieron como en epilepsia»: de tan gráfica y elocuente manera recordaba José Monge Bernal el hundimiento de la monarquía, de cuyas ruinas el manifiesto fundacional de Acción Nacional veía surgir, en 1931, las «avanzadas del comunismo soviético»[508]. Sin duda, la quiebra de la monarquía y la proclamación de la República no habrían sido posibles sin la labor de zapa realizada durante años por aquella secta maligna, la Institución Libre de Enseñanza, que constituía de antiguo la gran obsesión de curas y frailes, como pudo observar Manuel Azaña en 1915 cuando se encontró a uno de sus antiguos profesores, el padre Montes, agustino de El Escorial. En un manifiesto firmado, entre otros, por José María Gil Robles, José Ibáñez Martín, Ramón Serrano Suñer y José María Valiente, se decía que mientras el pensamiento católico llevaba en

España un cuarto de siglo de ausencia, las fuerzas enemigas, inspiradas impíamente por el relativismo y el evolucionismo, habían preparado, por medio de una campaña intelectual primero y práctica después, un triunfo que se reflejaba en su dominio de las instituciones, la administración, la prensa, el poder, la universidad, la calle y el cuartel. Como escribía Enrique Herrera Oria, bien poco podían hacer los «intelectuales católicos», que no disponían ni siquiera de una universidad propia en la que educar a la juventud, contra el poder ejercido por intelectuales con vínculos masónicos o esclavos de partidos políticos, sobre instituciones tales como el Instituto-Escuela, la Institución Libre de Enseñanza, el Museo Pedagógico[509].

Fuera cual fuese su procedencia, los católicos estaban convencidos de que, tras medio siglo de ausencia en el campo del pensamiento, el enemigo había conquistado todas las posiciones; por decirlo con palabras de Ramiro de Maeztu, el abandono de las modestas cátedras de historia por las clases directivas había dado como resultado que el Estado español hubiera caído en poder de los revolucionarios[510]. Las raíces del mal eran lejanas y hondas, y el daño grave y difícil de reparar: embajadores de Su Majestad católica trabajando en favor de la masonería, curas predicando la libertad de cultos, aristócratas convencidos de que la nobleza y la jerarquía eran meros residuos del pasado, militares pacifistas, una «labor de zapa de siglos enteros de corriente erasmista, enciclopedista, krausista, la pólvora sorda de Giner y los suyos tenían minados ya los cimientos más firmes». En verdad, los españoles presenciaban, con la República, como escribía José María de Areilza, la «culminación de un proceso decadentista y negativo para la Patria y sus valores». Un orden trastocado, un infierno: ésa era la situación que vivían los españoles desde el 14 de abril; una revolución triunfante gracias a la conspiración de la masonería y el judaísmo, como argumentaba el sacerdote catalán Juan

Tusquets, a quien el cardenal Vidal i Barraquer había encargado unos años antes *El Teosofisme,* y que ahora publicaba un libro de éxito: *Orígenes de la Revolución española.* El resultado se puede comprender, pero Antonio Goicoechea lo proclama con fuerza en una conferencia muy celebrada: si España ha dejado de ser católica, entonces España ha dejado ya de ser España. Y Eugenio Montes parecía responder tiempo después como un eco cuando advertía: «España dejó de ser», ya que la república se definía por su «antiespañolidad esencial»: la República no era española, porque España era en su esencia católica y monárquica[511].

Ahora bien, una larga tradición de pensamiento católico atribuía a la providencia las revoluciones, «que vienen del cielo y que vienen por culpa y para castigo de todos», con el propósito de «provocar una reacción saludable, religiosa», como ya había proclamado Donoso ante la catástrofe desencadenada por la revolución de 1848. Si ahora la República, con el solo hecho de su proclamación, mostraba a unos y otros la profundidad del daño causado por los intelectuales a la religión y a la patria, su existencia misma debía servir de acicate para que los católicos despertaran del plácido sueño en que, según García Morente, vivían desde los tiempos de Cánovas, aquel administrador de opiáceos a la opinión católica[512]. La redención de la culpa no sería plena hasta que los católicos despertaran y pasaran a la acción. En este punto, las posiciones de los dos principales viveros de intelectuales católicos de los años treinta son coincidentes. Los hombres de Acción Española afirman muy pronto su presencia como grupo selecto de intelectuales reunidos en torno a la idea de cultura nacional sembrando la buena doctrina de la monarquía, anunciando desde su «nuevo Covadonga espiritual» la reconquista de España y celebrando alborozados los avances en un terreno que habían dado por perdido: «¡Bendita República providencial —exclama emocionado José Pemartín— que al

apoyar fuertemente sobre el pedal del apagado teclado español, al pisarnos, al hollarnos con sus atropellos ha sabido ampliar a términos inusitados las vibraciones dolorosas de nuestros dormidos sentimientos!». Como revelaba el triunfo formidable de Pemán, con el éxito de *El divino impaciente,* los escuadrones de la cultura izquierdista antiespañola y antinacional iniciaban ya su desbandada: la mesnada cultural izquierdista y los intelectuales de izquierda, tomando con tal amplitud ese espacio de modo que caben en él desde Marañón hasta De los Ríos pasando por Ortega, han fracasado estrepitosamente. Con eso, el tiempo en que intelectual era sinónimo de antiespañol ha pasado: hoy no es así, asegura Pedro Sainz Rodríguez, que si en enero de 1934 anuncia la necesidad de reproducir las «guerras santas», de contenido religioso y moral, para no dejar pasar la posibilidad de construir un Estado nuevo, definitivo y español, que sirva a los destinos eternos de España, celebra en mayo haber ganado la batalla por la posesión de la palabra. Hoy, dice, la inteligencia habla con la voz tradicional y está ya dispuesta a emprender la lucha para «sacrificar a la minoría audaz que logró apoderarse del Estado sin representar a nada ni a nadie»: aquellos intelectuales antinacionales que en la obra de Giner de los Ríos y en la Institución Libre de Enseñanza son la clave de la revolución. A una «cruzada de reconquista española cara al enemigo ensoberbecido y pedante» que restaure la gran España de los Reyes Católicos y de los Austrias llamará también el marqués de Quintanar[513]. Nadie debía arredrarse ante las consecuencias últimas de la llamada a la acción: tal como se habían puesto las cosas, los católicos gozaban, según titulaba su libro, editado por Acción Española, Aniceto Castro Albarrán, canónigo magistral de Salamanca y rector del seminario de Comillas, de un «derecho a la rebelión», clara apelación a la violencia contra la República que el cardenal de Tarragona, Vidal i Barraquer, denunciaba ante

el secretario de Estado del Vaticano por su inoportunidad y por comprometer a la Iglesia católica, que se había manifestado contraria a los procedimientos violentos[514].

Más cercanos a la estrategia de Vidal i Barraquer, los hombres de Acción Popular participaban de idéntica mentalidad de sitio, y compartían la visión de la tarea pendiente como una reconquista del terreno dejado al enemigo. La República debía entenderse, a la manera de Ángel Herrera, como *felix culpa:* como «dichosa persecución que está levantando esta magnífica reacción católica en todo el país», una especie de azote enviado por Dios con la doble intención de castigar a los suyos por su pereza e inhibición y, simultáneamente, despertarlos, llamarlos a la acción para «luchar como valientes cruzados hasta la última trinchera»[515]. Había que dar publicidad al pensamiento moderno y católico, lanzar campañas orales y escritas, pelear en la avanzada de la contrarrevolución; acabar con el desolado paréntesis que el pensamiento ecuménico había tenido en España desde hacía 25 años. Era, de acuerdo con el manifiesto de sus intelectuales, una reconquista que debía dar lugar a un renacimiento. Y aunque éstos se guarden de proclamar el derecho a la violencia, en las propuestas políticas que los accidentalistas llevan a las elecciones de 1933 se habla de batallas por Dios y por la patria, de cruzada, de reconquista, de «dejar la patria depurada de masones, de judaizantes» para construir luego la verdadera unidad nacional: si Acción Española consideraba el sufragio universal como causa del hundimiento de la monarquía y puerta del comunismo, Acción Popular tenía a la democracia no como un fin, sino como un medio para ir a la conquista de un Estado nuevo. Llegado el momento, proclamaba Gil Robles, «el Parlamento o se somete, o le hacemos desaparecer»[516].

De manera que los católicos, monárquicos o accidentalistas, compartían algo más que el diagnóstico de una situación. Para empezar, estaban de acuerdo en que el

enemigo había dominado todo el terreno; que ese enemigo tenía un nombre propio, genérico, los intelectuales, traidores y claudicantes, como los veía Pemán, o específico, la Institución Libre de Enseñanza, cáncer que corroe a la universidad, secta que lleva a cabo una campaña antinacional porque pretende destruir las ideas religiosas, nido de masones y extranjerizantes; o bien, por la otra banda, «el laicismo, el marxismo, y todos esos espectros pasados de los erasmistas, los judíos y los enciclopedistas afrancesados que han tendido sus sombras sobre la Historia de España»[517]; que el propósito del enemigo consistía en descatolizar España; que era urgente despertar y pasar a la acción, presentando batalla en todos los órdenes de la vida pública con objeto de reconquistar las posiciones perdidas; que, en fin, esa acción debía organizarse a partir de grupos de selectos, círculos o sociedades que impulsaran a sus miembros a actuar de manera solidaria. En todos estos extremos, nada diferenciaba al núcleo de intelectuales de Acción Española, a Maeztu, Vegas, Goicoechea, Pemán, Pemartín, Sainz Rodríguez, de los que se reunían en torno a Acción Popular. Pelear en la avanzada de la contrarrevolución podía ser el propósito de Ramiro de Maeztu, embajador que había sido de la dictadura, pero no lo era menos de José Ibáñez Martín, fundador que había sido de la Unión Militar Monárquica, un partido creado en 1930 para perpetuar la obra de la dictadura.

Y es esta decisión de pasar organizada y colectivamente a la ofensiva para conquistar posiciones de poder desde las que imponer su política lo que diferencia radicalmente esta manera de ser intelectual de todas las precedentes. Los intelectuales católicos no se limitan, como los del 98, a la mera protesta individual, a la única acción colectiva de poner una firma bajo un manifiesto contra tal o cual Gobierno o tal o cual abuso de poder; ni se contentan, como la intelectualidad del 14, con lanzar convocatorias de adhesión a tal o cual liga de educación política o de unión

democrática, ni con pasar el rato en redacciones de periódicos y revistas. Los intelectuales católicos son otra cosa: miembros de una organización de selectos, están vinculados por una fe y por su fidelidad a una Iglesia, comparten una moral, y acostumbran a celebrar reuniones formalizadas y a participar en círculos de estudio; lo hacen no sólo para cultivar el espíritu, sino para pasar a la acción, lo que quiere decir para conquistar posiciones de poder desde las que ejercer su influjo en el Estado y en la sociedad. Todo lo que serán luego, cuando por fin escalen puestos ministeriales, ocupen cátedras o funden instituciones, estaba dicho antes, cuando veían todo el terreno en manos del enemigo.

DIVISIÓN DE ESTRATEGIAS: GRADUALISTAS Y TOTALISTAS

El problema que se les planteaba a los católicos no se refería, por tanto, a la necesidad de iniciar una cruzada contra el adversario, sino a la siempre reclamada y nunca conseguida unidad de acción entre esas dos corrientes en que aparecen divididos desde principios de siglo. En la denuncia del poder enemigo y en todo lo que viene después —reconocimiento de la culpa propia, mentalidad de asedio, propósito de reconquista— no hay diferencia alguna entre personajes como Gil Robles y Valiente de una parte, y Vegas y Montes de otra. Con sólo nombrarlos, ya se está en la pista de ese pregonado renacimiento de lo católico que la misma instauración de la República habría favorecido. Pero asimismo, sólo nombrarlos evoca la dificultad, finalmente insuperable, de que los católicos llegaran a coincidir en una estrategia común para alcanzar sus fines. De acuerdo en la figura del intelectual organizado para la acción, discrepan de forma radical en cuestiones que atañen a la sustancia misma de la política católica: unos son, como los define Maeztu, totalistas o integristas, quieren todo o nada; otros

son gradualistas o posibilistas, guiados por la divisa «del lobo, un pelo». Los dos grupos habían llegado a odiarse, en vista de que ninguno de ellos conseguía absorber al otro. Maeztu creía que, a la vista del enemigo común, la diferencia entre posibilistas e integristas era asunto menor, pero, en realidad, la lejanía no dejó de aumentar entre los que dirigían Acción Popular, cimiento y algo más de la CEDA, y los que desde febrero de 1933, viniendo de Acción Española, comenzaron a organizarse en el nuevo partido de Renovación Española[518].

La genealogía de los gradualistas se remonta al acto de consagración, casi juramento de fidelidad y emisión de voto, del pequeño grupo de jóvenes que, procedente de la Congregación de los Luises, será el núcleo fundacional de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. «Vamos a ver lo que Dios quiere de nosotros», habría dicho el jesuita Ángel Ayala cuando se decidió a lanzar su Asociacion ante la «triste experiencia de la falta de católicos bien formados en el campo político y social». En el mismo acto de botadura aparece entera la preocupación que los guía y que comienza a definir esa nueva figura, todavía balbuciente, del intelectual católico. No se trata de formar hombres dedicados a la especulación, sino hombres de lucha, capaces de influir en la sociedad. Es la idea machaconamente repetida, hasta su muerte, por quien muy pronto se convertirá en organizador y guía de esa minoría selecta, aquel «intelectual católico del siglo XX, que sin moverse mueve tantos hilos»: Fernando Martín-Sánchez Juliá, desde 1920 secretario general de la Asociación y más tarde su presidente. La formación de selectos no es un fin en sí misma; no vale recrearse como narcisos en el espejo tranquilo de las aguas de sus propias creaciones. La Asociación de Propagandistas, dirá años después Martín-Sánchez, recibe «no al católico corriente, sino al que tiene capacidad de dirección, a los mejores estudiantes, que han

de ser abogados, ingenieros, catedráticos, o aquellos hombres situados en puestos señeros de la sociedad». Lo que interesa a la Asociación «es el catedrático, el jefe de empresa, el director de un periódico, el hombre que se dedica a la vida pública: hoy subsecretario, mañana ministro». Hay que actuar: formación para la acción, formación de una minoría selecta de hombres apostólicos con capacidad de dirección en potencia y en acto; ésta fue la consigna inculcada en aquellas mentes juveniles el día en que el cardenal Vico les impuso la insignia y cuando en el acto de oblación confesaron su firme voluntad de consagrarse a la propaganda católica[519].

Estos propagandistas, que ya habían sido principal soporte civil de la dictadura de Primo de Rivera, recibirán la República lanzando un partido político, Acción Nacional —llamado luego por exigencias legales Acción Popular— siguiendo la estrategia elaborada por Pío XI: asegurar el reinado efectivo de Cristo en la sociedad para su recristianización por medio del influjo en el poder estatal, por la acción diplomática y jerárquica y por la actuación capilar de la Acción Católica. Una acción que el propagandista debía iniciar buscando «antes de nada una posición social» desde la que fuera posible «llegar a todas partes y ejercer verdadero influjo en la vida y en el Estado»[520]. Toda su estrategia consistía en organizar disciplinadamente a los católicos en un partido político, desgastar a la coalición republicano-socialista en el Gobierno, preparar a conciencia las siguientes elecciones y hacerse imprescindibles en un futuro gobierno de centroderecha dirigido por los radicales, con el evidente propósito de proceder a una reforma constitucional. Los alentadores progresos realizados en esta dirección, con el resultado de las elecciones de noviembre de 1933, confirmaron esta opción estratégica: la inmediata colaboración con los radicales para una legislatura que no podrá durar más allá de dos años alimentó la expectativa de

que en un plazo más bien corto, a finales de 1935, cuando se hubieran cumplido los cuatro años de la aprobación de la Constitución, sería posible convocar nuevas elecciones y proceder a la reforma de siete u ocho artículos de la Constitución «que perjudican a la Iglesia y a otras cuestiones vitales del país». Apoyar a Lerroux, colaborar con Lerroux, sustituir a Lerroux: tal fue la consigna; y en el horizonte, la muerte o desaparición del sufragio universal, del Parlamento y de todo el sistema representativo que se estilaba, el propio de la democracia inorgánica o liberal: si algo debían los católicos españoles aprovechar del nazismo, decía Gil Robles a su vuelta del primer viaje a Alemania, era su enemiga a la democracia liberal y parlamentarista[521].

Es conocida la radical oposición que a esta estrategia opusieron los fundadores de la sociedad Acción Española, un movimiento cultural, como lo calificará más adelante Calvo Serer, que había emprendido la tarea de marchar a contracorriente de los dos intentos heterodoxos de modernizar España realizados a partir de la revolución, el de Giner de los Ríos y el de Ortega. No se le escapaba a Calvo que tal propósito, al levantar fuertes polémicas dentro del mundo católico, necesariamente llevó a acentuar en ese movimiento ideológico el carácter político[522]. De hecho, la sociedad cultural, en la que se dieron cita «intelectuales integristas, aristócratas latifundistas, financieros conservadores, clérigos tradicionalistas y militares monárquicos»[523], rechazó la política de la CEDA, acusándola de ser la mejor posible para consolidar el régimen republicano: escribiendo el 14 de abril de 1935, cuando la CEDA de Gil Robles colaboraba con el Partido Radical de Alejandro Lerroux en el Parlamento y en el Gobierno, José María Pemán definía a la República como delito de traición a la historia, y acusaba al escepticismo de los accidentalistas tácticos de servir como el más firme apoyo de una república que vivía tolerada, pero no amada[524].

Sociedad cultural, según sus estatutos; laboratorio doctrinal para la elaboración y propaganda de ideas nacionales, como pretendía Sainz Rodríguez; hogar de quienes brindaban por la religión católica, apostólica y romana como hecho asociante de la nacionalidad española y por el Rey que era su brazo, según Víctor Pradera; grupo muy selecto de intelectuales que tras haberse enfrentado a las dos hordas, la anticatólica y la antipatriótica, habían llevado a las clases intelectuales, siempre propensas a la izquierda, hacia la derecha[525]: Acción Española, que reunía a intelectuales como Sainz, Vallejo Nájera, Suñer, Enríquez de Salamanca, Ruiz Castillo, Julio Palacios, García Valdecasas o Puigdollers, con políticos monárquicos como Calvo Sotelo, Pradera, Vigón o Aunós, con escritores-políticos como Pemán, Pemartín, Ibáñez Martín o Vegas, y con un plantel de clérigos como Félix García, Menéndez Reigada o Gomá y Tomás, no podía dejar de deslizarse hacia una especie de grupo de presión que pretendía atraer a sus posiciones a la jerarquía de la Iglesia. En efecto, sus dirigentes no dudaron en llevar su causa ante el Vaticano, y a la vez que defendían la recusación pura y simple de los principios constitucionales por su plasmación antirreligiosa, antinacional y antisocial, o sea, laicista, separatista y marxista, acusaban a Acción Popular y a la CEDA de imponer su superioridad burocrática y excluir de las listas electorales a todos aquellos hombres de Renovación rodeados del «prestigio heroico ganado en defensa de la Patria, del prestigio intelectual ganado en la afirmación de la Patria, y del prestigio moral ganado en la exaltación de la unidad de la Patria». Todo un movimiento intelectual creciente, católico y patriota, que por vez primera en un siglo había logrado el oscurecimiento y la derrota de la intelectualidad descreída, había sido, según lamentaba el informe, eliminado de las urnas[526].

No se equivocaba Vidal i Barraquer cuando advertía al Vaticano de que todo esto era «viejo en España». Si Acción

Popular podía remontar sus orígenes al catolicismo social de principios de siglo y a la fundación de la ACNP, los grupos que se adscribían a la estrategia integrista —Renovación Española, tradicionalistas, Acción Española— bebían en fuentes más lejanas en el tiempo, y podían considerarse con toda justicia como herederos «de aquellos extremistas que en el último tercio del siglo pasado combatían al Papa, a la Nunciatura y a los Prelados con el pretexto de ser los únicos que defendían a la Iglesia». Vidal apostaba por Acción Popular, pero el sucesor de Segura en la sede primada de Toledo, Gomá y Tomás, catalán como Vidal, mostrará muy pronto sus simpatías hacia Renovación: también el episcopado aparecía dividido en la doble estrategia posibilista o integrista[527]. En todo caso, si las estrategias políticas defendidas por unos y otros en relación con la República y, sobre todo, con vistas al objetivo final diferían notablemente, la actitud política y los supuestos intelectuales de su acción no se alejaban de forma sustantiva. Sin duda, los primeros eran partidarios de encontrar un *modus vivendi* entre el Vaticano y la República, que fiaban al triunfo de los radicales apoyados, en las Cortes, por la derecha católica, mientras que los segundos lanzaban fuertes campañas contra ese *modus vivendi,* porque juzgaban que daría fuerza al Gobierno, y preferían que viniera un cataclismo, del que esperaban, ilusionados, alcanzar todo el poder[528].

Ya fuera porque la división restó fuerza a los católicos, o porque la del enemigo era superior, el caso fue que cuando la CEDA, a finales de 1935, con el Partido Radical a su merced, creyó tener el poder al alcance de la mano, sufrió un revés en las urnas que confirmó en sus expectativas insurreccionales a sus fraternales adversarios, los de Renovación Española, que por su parte habían incitado al general Franco a sublevarse antes de las elecciones, en las que daban ya por descontada la derrota: como de todas formas iba a ganar el Frente Popular, le explicaron Sainz

Rodríguez y Calvo Sotelo a Franco, mejor era actuar antes de la derrota y no después, porque en este caso se daría la impresión de que el alzamiento era contra la soberanía popular. Cerrado el camino electoral, no quedaba más que el asalto frontal a la República. Pero en este punto se planteaba un problema irresoluble para las solas huestes católicas: por mucho que *ABC* celebrara que la palabra «intelectual» hubiera dejado de asumir por vez primera en doscientos años un sentido disolvente para llenarse de plenitud española, el asalto al poder resultaba impensable sin el recurso a la fuerza militar. Como Ramiro Ledesma Ramos había visto perfectamente, al finalizar 1935 en España no existía un fascismo capaz de crear una patria fuerte y liberadora. Pero si no había fascistas, sobraban los fascistizados, esa «realidad española fuerte» que se personificaba en Calvo Sotelo y su Bloque Nacional, de un lado, y en Gil Robles y sus fuerzas, especialmente la Juventudes de Acción Popular, del otro. Ninguna de ellas, ni las dos juntas, podría llegar a la conquista del poder; necesitaban una «acción militar convergente». En esa acción militar, nada fuera de lugar dadas las características españolas, era donde radicaba la posibilidad de un Gobierno fascistizado[529].

La previsión de Ledesma se cumplió plenamente. La estrategia del cuanto peor mejor, la política *du pire* a la que se había referido Vidal i Barraquer cuando denunciaba las propuestas de Acción Española, acabó dando sus frutos, y hubo acción militar y hubo gobiernos fascistizados. En ellos, fueron «los más brillantes equipos intelectuales de la derecha española», los procedentes de Acción Española, los aupados a posiciones de poder, desde las que desarrollaron sin trabas los propósitos acariciados en los años de república: limpiar el solar de cualquier construcción antinacional para edificar luego en el terreno ya expedito el «Nuevo Estado». Fueron militares con fuertes conexiones con Acción Española los que apoyaron la concentración de

poderes en manos del general Franco, y fue el mismo presidente de Acción Española, José María Pemán, quien se hizo cargo de la Comisión de Educación y Cultura de la Junta Técnica del Estado, a la que llevó como vicepresidente a Enrique Suñer, un catedrático de pediatría de la Universidad Central obsesionado por la Institución Libre de Enseñanza. Muy significativo de la nueva relación de fuerza entre los totalistas y los posibilistas, a los que Maeztu veía odiándose a muerte en 1933, fue que todos los miembros de la comisión a la que se confió la gestión de la Editorial Católica procedieran de Acción Española. Allí estaban Pedro Sainz, José María Pemán, José Félix de Lequerica, Alfonso García Valdecasas, Juan José Pradera y Justo Pérez de Urbel, ninguno de ellos afín a las tesis con tanto empeño defendidas por Ángel Herrera[530]. Haber sido posibilista o gradualista en la República no era algo que gozara de prestigio en la España nacional durante la guerra civil; ahora se imponía una acción radical de limpieza y depuración, y para eso quienes de verdad servían eran los que en años anteriores habían tenido a la República y a sus intelectuales como infección y desvío de la única y auténtica España.

MITO DE ESPAÑA Y ANTI-ESPAÑA

Un siglo antes de la última guerra civil, el diputado progresista Evaristo San Miguel, rechazando en el Congreso de los Diputados la posibilidad de que la guerra civil de entonces acabara en una transacción, había dicho: «Si la guerra fuese sólo de sucesión, sería posible un arreglo; pero es de principios, y siendo estos incompatibles, no hay transacción. Es preciso que la guerra sea a muerte, […] que un partido venza a otro, de suerte que el vencido quede exterminado para siempre»; a lo cual, el moderado conde de Toreno había respondido que las guerras civiles

no podían concluirse exterminando, porque la historia enseñaba que siempre habían concluido por transacción, aun venciendo[531]. Así ocurrió, en efecto, con la primera guerra del siglo XIX: acabó en un famoso convenio por el que los oficiales del Ejército carlista pasaron con armas, grados y sueldos al Ejército cristino. Tal vez no faltaron en el lado de los republicanos quienes pensaron que un final semejante sería posible para acabar la guerra civil del siglo XX: no de otra manera pueden entenderse las iniciativas del coronel Casado. Pero se trataba de una guerra de principios, y esta vez no hubo, del lado vencedor, ninguna herencia moderada para aclarar a los generales que una guerra civil sólo podía acabar por transacción, que era imposible exterminar al enemigo. En la guerra civil del siglo XX hubo un vencedor que exterminó al perdedor y que no dejó espacio alguno para un tercero que hubiera negociado una paz o hubiera servido de árbitro entre las dos partes. La guerra civil redujo la complejidad y múltiple fragmentación de la sociedad española del primer tercio del siglo XX a dos bandos enfrentados a muerte, con el resultado de que el vencedor nunca accedió a ningún tipo de reconciliación que mitigara los efectos de la derrota de los perdedores y volviera a integrarlos en la vida nacional. Desde 1939, España quedó brutalmente amputada de una parte muy notable de sus gentes y de su historia; hasta 1975, España vivió de la guerra o de las consecuencias de la guerra, que aún habrían de extender su sombra durante todo el periodo de transición a la democracia.

De ahí que esta guerra, por la radicalidad de un enfrentamiento que escindió en dos a la sociedad y volvió ilusorios todos los intentos de encontrar un tercero neutral o árbitro, haya proyectado su ominosa luz sobre el periodo anterior convirtiendo en clave metahistórica la imagen inventada por las generaciones intelectuales de principios de siglo para interpretar su propio tiempo como una pugna

entre dos Españas. La metáfora de las dos Españas, vieja y joven, oficial y real, muerta y vital, se convirtió durante la guerra en la base de una nueva versión del gran relato de la historia de España como una tragedia, no al modo liberal, la de una nación decaída que habría de levantarse cuando el pueblo recuperara su libertad, sino al modo metafísico y religioso, como destino inexorable de un enfrentamiento a muerte entre dos principios eternos y excluyentes. Lo que en su origen había sido una figura retórica para invitar a las nuevas generaciones llegadas a su primera madurez en los años diez a romper con la vieja política, se convirtió con la guerra civil en una muestra ejemplar del principio hermético *post hoc ergo ante hoc,* por el que la consecuencia pasa a ser causa de la propia causa[532]: como la guerra civil escindió inevitablemente a España en dos, la escisión de España en dos fue la causa inevitable de la guerra civil.

La mayor y más decisiva originalidad del discurso de la guerra elaborado por el bando insurgente consistió en partir de esa retórica de las dos Españas para construir sobre sus cenizas el mito de la única España verdadera, auténtica, en lucha a muerte contra la otra España, que no era en realidad una verdadera España, sino la Anti-España. Las raíces de este mitologema pueden remontarse a la tradición católica reaccionaria e integrista del siglo XIX, que consideraba antinacional lo que era no católico o anticatólico: «España, evangelizadora de la mitad del orbe, España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de san Ignacio; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra», había escrito Menéndez Pelayo llevando al extremo la idea, tan querida a los neocatólicos de los años cincuenta del siglo XIX, de que la única unidad posible de la nación española radicaba en la religión católica[533]. Durante la misma República, las referencias a la Anti-España fueron abundantes entre las dos grandes

ramas de las derechas católicas, y pueden encontrarse desde en el primer editorial de *Acción Española,* que identificaba la revolución con la «admiración por lo extranjero», atribuyendo su esterilidad a su naturaleza de Anti-Patria, hasta en las elecciones de febrero de 1936, cuando en los carteles electorales de la CEDA se decía «Anti-España o España» con el mismo significado con el que se decía «revolución o contrarrevolución»[534].

Pero ahora, en plena guerra civil, la figura retórica se convierte en relato de los orígenes y promesa de salvación. En su elaboración correspondió un papel determinante a los obispos, que se apresuraron a presentar al mundo la contienda como nueva versión del trágico y fatal enfrentamiento de las dos ciudades de san Agustín. «Lo que para los españoles era Cruzada, para muchos hermanos en la fe es, o era, rebelión ilícita, militarada ambiciosa», se lamentaba *Razón y Fe*. Era preciso, por tanto, contrarrestar aquel «modo de pensar» que hería en el alma a los católicos españoles, y que se expresaba desde «periódicos judío-masones soviéticos» hasta «publicaciones de tanto nombre y tan de fiar» como las católicas *La Croix* y *Sept,* de París[535]. Para convencer al Vaticano y a los hermanos en el episcopado de que la insurrección militar había sido no ya legítima sino salvadora en su origen, regada por la sangre de centenares de miles de mártires, los obispos interpretaron la guerra como una conmoción tremenda, producto de dos ideologías irreconciliables: una española, que encarnaba el espíritu nacional, y otra extranjera, inoculada desde fuera en la vida del Estado. La única nación española, racial y auténtica, madre de naciones, contra una España extranjera, laica, que no era en verdad España: en estos términos comenzó a recitar la Iglesia el mito de España y Anti-España. Fuese el virus de origen francés, como sugería el obispo de Salamanca, Enrique Pla y Deniel, o procediera de Rusia, como afirmaba la Carta Colectiva, la consecuencia era idéntica: si España quería subsistir no

quedaba posibilidad alguna de pacificación. España, en verdad, se confundía con la patria católica, que, a su vez, ocupaba en esta construcción el lugar de mediación que en la teología católica corresponde a la Iglesia. Como ha analizado Alfonso Álvarez Bolado, por una parte, la patria católica ocupa el lugar de la Iglesia, y por otra, la Iglesia y sus tradiciones son criterio radical para discernir lo que es el auténtico ser de España. No puede haber dos Españas, y en el caso de que las hubiera una tendrá que ser Anti-España. Es preciso recalcarlo, escribía el jesuita Tedoro Toni en 1937: «En la actual guerra española se trata de la lucha a muerte de dos direcciones, de dos ideas, de dos universalismos que buscan la hegemonía del mundo: el universalismo de Moscú y el catolicismo romano». La guerra civil devino así «guerra de principios, de doctrinas, de un concepto de la vida y del hecho social contra otro, de una civilización contra otra», una cruzada, una obra de redención; y la sangre derramada era como sangre de mártires, el tributo necesario para hallar el camino de la resurrección. Al no poder terminar más que con la victoria de la cruz, la guerra fue necesaria en su origen; hasta tal punto lo fue que se tendrá como un designio de la providencia[536].

Esta vez no se trataba, por tanto, de una mera figura retórica, destinada a conmover a un auditorio o a movilizar sus energías dormidas, sino de un verdadero mito de salvación, de un mito en el sentido fuerte de la palabra; no de una leyenda, sino de un relato, y a la par de una celebración, de los orígenes del tiempo actual como resultado inevitable de la pugna entre dos principios eternos —bien/mal, luz/tinieblas, civilización/barbarie, Ser/Nada— y anuncio del final de los tiempos con la muerte de una España para que viviera la otra: un mito que arrastraba en su mismo recitado una política de exclusión y exterminio. Cuando todavía no había transcurrido un mes desde la rebelión militar, el cardenal Gomá informaba al

Vaticano acerca de la verdadera naturaleza de lo que definía como «levantamiento cívico militar». En la actualidad, decía, luchan España y Anti-España, la religión y el ateísmo, la civilización cristiana y la barbarie. Aparecía así, por vez primera, la retórica de las dos Españas transformada en el mito de una única España verdadera, identificada con la religión y la civilización cristiana, en lucha de dimensiones cósmicas contra una Anti-España que no era en realidad España, sino su negación, confundida con el ateísmo y la barbarie. Lo que ha causado la subversión del espíritu cristiano «ha sido la labor tenaz de inoculación de doctrinas extranjeras en el alma del pueblo»; ha sido, escribía el cardenal en su primera pastoral de guerra, «el alma tártara, el genio del internacionalismo comunista el que ha suplantado el espíritu cristiano». Si la España forjada en los concilios de Toledo, la que conservaba las esencias en el fondo del alma nacional, no quería sucumbir sin remedio, era por completo inevitable que se produjera el choque entre las dos Españas, que ocultaba en realidad un choque entre dos civilizaciones: la de Rusia, nueva forma de barbarie, y la cristiana, de la que la auténtica España era honra y prez[537].

La consecuencia política de este relato de una España auténtica en lucha contra un invasor bárbaro inoculado en el cuerpo de la patria no tardaron tampoco los obispos mucho tiempo en sacarla y exponerla con la mayor crudeza: la guerra no podía terminar con una paz negociada entre los contendientes. En una carta enviada al secretario de Estado del Vaticano, Eugenio Pacelli, unos días después de su primer informe, el cardenal Gomá le advertía de que un fin próximo de la guerra era impensable, «pues ventilándose, como se ventilan, ideales diametralmente opuestos no se prevé ni tregua ni transacción. Ambas partes dicen aspirar nada menos que al exterminio de la otra, y es opinión unánime que el triunfo de la una importará el aniquilamiento de la otra»[538]. Exterminio,

aniquilamiento: la otra España, la del cuadro de negruras, la gran escamoteadora de la España grande, ésa no debe, no puede resucitar. Arrancar, quemar muchas de las páginas de la historia de España de los tres siglos pasados, que más que de la vida de España lo son de sus despojos y de su agonía y casi muerte a manos de extranjeros envidiosos y de españoles extranjerizados: tal era la tarea pendiente según la veía el seráfico Manuel González, obispo de Palencia. Exterminio y aniquilación al modo en que procederán los ángeles el día del juicio final: nosotros, escribía el jesuita Félix G. Olmedo en 1938, «hacemos en la guerra lo que harán los ángeles en el juicio final, que es separar el trigo de la cizaña», siendo la cizaña el liberalismo y el comunismo, fases distintas de una misma enfermedad de la que España se salvará separando a los buenos de los malos españoles. ¿Que al hacer la separación de buenos y malos caen muchos de los nuestros?, se preguntaba el sacerdote. Y con su respuesta culmina el relato mítico de los orígenes y el fin de los tiempos con una promesa de salvación: eso quiere decir que esta guerra es un verdadero sacrificio de expiación. Dios quiere ser aplacado por los pecados del pueblo, y no se contenta con un sacrificio cualquiera ni con cualquier clase de víctimas. Dios exige las mejores, las más puras e inocentes, las que mejor aplaquen su ira. España había cometido el gran pecado colectivo de no haber formado su conciencia nacional sobre los fundamentos que ofrecían los grandes pontífices, y los pecados colectivos se purgan con proporcionados castigos colectivos también, escribirá años después, mostrando lo arraigado de este relato mítico, Ángel Herrera Oria, ya obispo y autor por tanto de cartas pastorales. La docilidad a la palabra del Papa había faltado en nuestra patria. Y llegó lo que tenía que llegar: un tremendo acontecimiento que Herrera no quería considerar a la luz de lo político, lo social o lo militar, sino a lo divino. Consideremos el aspecto divino de la catástrofe,

proponía: «Dios castigó a España porque la amaba, y el merecido castigo fue una prueba más de su misericordia». Sufrió España el castigo, pero la prueba durísima puso de manifiesto «la inmensa vitalidad de nuestro pueblo rejuvenecido y la profunda realidad de nuestra fe heredada. A torrentes corrió la sangre generosa de nuestra juventud, alegremente derramada en los campos de batalla por defender los derechos de Dios […]», escribía Ángel Herrera diez años después de terminada la guerra civil[539].

Con esta representación mítica de los orígenes de la guerra como enfrentamiento primordial de España contra Anti-España, se comprende que la jerarquía de la Iglesia se opusiera firmemente a cualquier plan de mediación que pudiera llegar al Vaticano para poner fin a la guerra por medio de una negociación entre las partes tutelada por las potencias europeas; así se lo expresó el cardenal Gomá a Giuseppe Pizzardo, secretario de la Congregación para Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, cuando éste acogió tímidamente la iniciativa británica de sondear al Gobierno italiano para evaluar las posibilidades de una solicitud de mediación internacional que Manuel Azaña había presentado al Foreign Office a través de Julián Besteiro en mayo de 1937[540]. Se comprende también que enseguida se negara la cualidad de español, de pertenencia a España, a todo aquel que luchaba en el otro lado, desde el liberal templado al anarquista revolucionario, pues todo era lo mismo. Se comprende, en fin, que de este mito de salvación en el que un Dios airado exige el sacrificio de los mejores para proceder luego a la liquidación de los peores, se derivara una política que el presidente de la República llamó de venganza y exterminio, y que consistía, según la pregonaban sus promotores, en aniquilar a ese monstruo moderno, el marxismo o comunismo, hijo del liberalismo y de la revolución, hidra de siete cabezas, síntesis de toda herejía[541].

De ahí que, cuando se hicieron cargo, primero de la Comisión de Educación de la Junta Técnica del Estado y luego del Ministerio de Educación Nacional, los intelectuales procedentes de Acción Española destacaran, sobre todo, por su ansia de depuración, su propósito de arrasar por completo un pasado que consideraban culpable de toda suerte de delitos y que identificaban con la Institución Libre de Enseñanza, verdadera bestia negra del catolicismo. La revista *Atenas* esperaba que el Nuevo Estado pasara «por las armas a la señora Institución», aquel engendro que procedía del virus elaborado por los químicos del mandil y del triángulo, y que se había enquistado en el Ministerio de Instrucción Pública por la simpleza y el abobamiento de los católicos. Y Enrique Herrera Oria denunciaba a los jefes de la Institución como «solapados agentes de la masonería», empeñados en arrancar el catolicismo del corazón de nuestra juventud, propagadores como eran de una pedagogía de «fondo judío». Naturalmente, «para que España vuelva a ser es necesario que la Institución Libre de Enseñanza no sea», escribía en 1940 Fernando Martín-Sánchez, que tenía a los institucionistas como «anacoretas del diablo que, entenebreciendo nuestras aulas, envenenaron la juventud». No menos expeditivo se había mostrado Enrique Suñer cuando señalaba a quienes se llamaban «a sí mismos pedantescamente intelectuales» como los principales responsables de los crímenes, asesinatos, violaciones, crueldades, saqueos y destrucciones, y se preguntaba si ante tanta mortandad, los culpables habrían de quedar sin castigo, para responderse que era menester jurar con la más santa de las violencias ante los muertos amados la ejecución de las sanciones merecidas. Enrique Suñer no temía proponerse a sí mismo como delator de los culpables y ejecutor de las penas: «Busco señalarlos con el dedo, delatando con todo valor, duramente, sin eufemismos ni atenuaciones, sus turbias actividades». Y así, llevado de tan

santa ira, señaló a José Castillejo como el hombre más terriblemente funesto que había visto nacer España. Busquemos el cerebro que movió el brazo, proponía Joaquín Entrambasaguas, al intelectual o intelectualoide que agitó y halagó en provecho propio el instinto de la masa, y caiga sobre él el castigo. «De la Institución Libre de Enseñanza, anti-Católica, anti-Española, no ha de quedar piedra sobre piedra [...] La Alta Enseñanza Madrileña habrá de ser, inexorablemente, de aquí en adelante Patriótica, Católica y Leal. O no ser», escribía con su habitual chorro de mayúsculas José Pemartín[542].

Erradicar el pasado para restaurar sobre la ortodoxia católica la unidad de la cultura nacional: tal fue la primera tarea de los intelectuales católicos en el Nuevo Estado cuando lograron copar como patrimonio de facción el antiguo Ministerio de Instrucción Pública, reconvertido en Ministerio de Educación Nacional. Para poner manos a la obra, adoptaron rápidamente el lenguaje de sus obispos y sacerdotes, celebraron con entusiasmo el mito de España y Anti-España, y definieron también ellos la guerra como el levantamiento de la única, la eterna España contra los invasores que pretendían destruirla. La España oficial que padecíamos, proclamaba José María Pemán, «no era la España auténtica, era un ejército invasor que había acampado en nuestros órganos de vida oficial». Por eso, la guerra que contra ese ejército sostenían era una «nueva guerra de Independencia, nueva reconquista, nueva expulsión de moriscos». La República había sido como una concentración y alianza de todos los constantes enemigos de España, escribió poco después en su *Historia de España contada con sencillez:* Napoleón, brazo de revolución francesa y liberal, volvía a entrar en España detrás de masonería; Lutero entraba también, detrás de los intelectuales anticatólicos e impíos. Hasta los turcos habían regresado, detrás de los bolcheviques, asiáticos y destructores. La Anti-España había atacado la fe española,

el Ejército, la unidad, «pero España vivía […]»: el Espíritu frente a la Materia, el Bien contra el Mal, la Verdad frente a la Mentira, como ya había escrito en su prólogo a un poema que hablaba de bestias y ángeles: «El Ángel y la Bestia han trabado combate delante de nosotros. El Ser y la Nada, las potencias del Bien y del Mal, pelean a nuestra vista». No hay dos Españas frente a frente, pregonaba en Montevideo el recién convertido Manuel García Morente; lo que hay es la nación española que triunfa sobre «los vesánicos esfuerzos que pretendían destruirla»: una sola España, la España eterna, que se ha levantado en un esfuerzo supremo de afirmación apasionada contra unos grupos de locos y criminales que habían pretendido imponer formas exóticas de pensamiento y de organización política. Entre las primeras, el liberalismo y el laicismo, auténticos atentados contra el verdadero ser nacional; entre las segundas, el democratismo parlamentario. Si tal era la visión de García Morente, Serrano Suñer no le iba a la zaga cuando atribuía al Alzamiento glorioso la rotura de las cadenas de una dominación extranjera padecida por España «durante cerca de un siglo», un afrancesamiento en las costumbres que había producido un proceso desnacionalizador, de negación y destrucción, día a día, de todos los valores genuinamente españoles. Pero aquella serie de claudicaciones y canalladas no sucederá más: se había liquidado definitiva, irrevocablemente[543].

De que así fuera se encargó la comisión depuradora de Instrucción Pública, a la que José María Pemán dirigió esta circular: «Es necesario garantizar a los españoles que con las armas en la mano y sin regateos de sacrificios y sangre salvan la causa de la civilización, que no se volverá a tolerar, ni menos a proteger y subvencionar, a los envenenadores del alma popular, primeros y mayores responsables de todos los crímenes y destrucciones». Circulares y decretos se sucedieron disponiendo la revisión del personal de enseñanza, las medidas que debían tomar

las comisiones depuradoras, la deposición de maestros antipatriotas y amorales, la religiosidad y moralidad de los textos, la confesionalidad de la escuela, la enseñanza obligatoria de la religión, la prohibición de la educación…[544], labor a la que daría cima Pedro Sainz Rodríguez, sucesor de Pemán como ministro de Educación desde enero de 1938, que ya durante la República daba por seguro que si se preguntaba al pueblo español si quería sufragio universal, partidos políticos y parlamentarismo respondería sin dudar que no, y que ahora, elevado al poder, tenía al laicismo como una aberración desde todos los puntos de vista, religioso y filosófico, y para los españoles igualmente desde el punto de vista patriótico. Al Estado competía impedir que se conservara ni una brizna de posibilidad de que ese laicismo volviera a tener beligerancia en el ámbito del pensamiento. Y aunque la memoria todo lo transforma, y el interesado no dudará con el paso del tiempo en presentar su gestión ministerial durante el último año y pico de guerra como la un convencido de que «el triunfo de los nacionales debía ir acompañado de una actitud digamos de indulto y amnistía y de entenderse con la España vencida», en realidad no ahorró esfuerzos ni mostró tibieza alguna en la cruzada depuradora: por dos órdenes emitidas el 4 de febrero de 1939 separó definitivamente del servicio y dio de baja en el escalafón a 25 catedráticos de la Universidad Central «por su pública y notoria desafección al nuevo régimen implantado en España» y «por su pertinaz política antinacional y antiespañola en los tiempos precedentes al Glorioso Movimiento Nacional». Entre los expulsados por pertenecer a la Anti-España los había de todas las edades y disciplinas: Luis Recasens, Honorato de Castro, Enrique Moles, Miguel Crespi, Luis Jiménez de Asúa, José Giral, Gustavo Pittaluga, Fernando de los Ríos, Juan Negrín, Pablo de Azcárate, Demófilo de Buen, Julián Besteiro, Domingo Barnés, Blas Cabrera, Felipe Sánchez Román, José Castillejo[545].

Toda esta política de depuración y exterminio ejercida por los responsables de educación y cultura del Nuevo Estado, procedentes de Acción Española, contra el legado cultural y las tradiciones intelectuales representativas de la Anti-España gozó de la legitimación explícita y del aliento persistente de las autoridades eclesiásticas. En una de sus más reveladoras pastorales de guerra, *Los delitos del pensamiento y los ídolos intelectuales,* el obispo de Salamanca, Pla y Deniel, señalaba, avanzado ya el año 1938, que en algunos casos la labor del intelectual, del profesor y del periodista era verdaderamente criminal, subversiva del Estado, corruptora de la juventud y envenenadora del pueblo. Las consecuencias en tiempo de guerra ya se pueden suponer, pero por no dejarlas al mero azar, Enrique Pla las indicaba con toda claridad: quemar, si fuera necesario, los falsos ídolos cuyo culto había acarreado tan inconmensurables estragos, y esperar del Ministerio de Educación el expurgo de las bibliotecas populares y escolares: «exterminar», «liquidar», «purgar», «expurgar»: tal era el lenguaje en que venía a compendiarse el mito de España en lucha contra Anti-España, un mito que mostrará durante los años de posguerra su intacta virtualidad incluso en los obispos que lamentaban el abismo de odio entre los hermanos. Vicente Enrique Tarancón, por ejemplo, hablaba en 1946 de las dos plagas que habían desvirtuado el ser nacional español: el confusionismo o desorientación y la influencia del modernismo. La culpa correspondía por completo a las clases elevadas, especialmente a «nuestros intelectuales», que se dejaron influir por filosofías extrañas y por corrientes de allende los Pirineos, y, más particularmente, a la Institución Libre de Enseñanza, inspirada en principios e ideas importados y anticristianos. Nada de extraño pues que, al finalizar la guerra, Ángel Ayala celebrara, agradecido, la obra de singular trascendencia llevada a cabo por el régimen cuando había procedido a la depuración del magisterio de la enseñanza

en todos sus grados, una depuración que en casos como la Facultad de Medicina de Madrid había diezmado su claustro de profesores[546].

La violencia, escribió Raymond Aron en sus *Memorias,* se torna aún más inhumana cuando pretende estar al servicio de la verdad a la vez histórica y absoluta. Lo ocurrido en España inmediatamente terminada la guerra civil es la mejor prueba: el expurgo de libros, la denuncia de intelectuales, la depuración de maestros, la pérdida de cátedras, el exilio, las sanciones ejemplares, las ejecuciones sumarias, formaban parte de una política que pretendía arrasar una tradición, liquidarla como espuria y extranjera. Dicho de la manera más brutal, como lo dijo José María Pemán: la idea de juego o turno político debía dejar paso a la de exterminio y expulsión; en consecuencia, el Estado administraría toda su dureza depurativa a todos los intelectuales que habían optado claramente por lo antinacional, lo masónico, lo judío y lo marxista, que representaban la antipatria, la extranjería, la invasión. Para ellos, la salvación era imposible. Quizá los demás, los que no habían optado tan claramente, o los que habiendo optado mostraban inequívocos signos de arrepentimiento, podían ser recuperados a condición de que se limitaran a cultivar su especialidad y no se metieran en política para nada. El objetivo: no desperdiciar ni un átomo de la inteligencia nacional que todavía pudiera ser aprovechada y redimida; gracias a esa política redentora, evitaron la depuración, por mediación de Pemán, Gerardo Diego y Manuel Machado[547]. No se crea por lo demás que esta liquidación del pasado se limitaba a autores claramente ateos o anticlericales. El expurgo de libros se extendió a escritores que en principio parecerían tan inocuos para la causa nacional como Mariano J. de Larra, Antonio Machado o Emilia Pardo Bazán.

Negar la condición de español al laicismo y al liberalismo, arrasar toda la tradición intelectual que había culminado en el momento de esplendor del primer tercio de siglo, estaba pues en función de preparar el solar para construir un Nuevo Estado. Y en este punto, los intelectuales de Acción Española pretendieron establecer las bases de su programa máximo —restaurar la monarquía católica y tradicional— por medio de la absorción de la ideología y los valores fascistas. La operación era ciertamente complicada, pues consistía en definir la forma política tradicional española como simultáneamente católica y fascista. Para los católicos que habían seguido la estrategia integrista, libres del engorro de competir con los católicos de la línea gradualista o posibilista, relegados a posiciones marginales durante la guerra civil, todo el problema consistía en añadir a la tradición monárquica unas cuantas dosis de ingredientes fascistas.

No les cogía de nuevas: Acción Española había señalado «con piedra blanca» el día 29 de octubre de 1933, cuando «tres mozos de recia contextura, [...] Alfonso García Valdecasas, cultura y corazón; Julio Ruiz de Alda, corazón e inteligencia al servicio de la acción; José Antonio Primo de Rivera, inteligencia y cultura, y corazón y brazo», habían sembrado «al borde de nuestro camino» una ilusión que ellos quisieran compartir. Habían alzado los tres mozos una bandera e iniciado un movimiento que desde Acción Española se recibía con simpatía, por más que Víctor Pradera no percibiera en el discurso de José Antonio «nada que se alzase como nuevo», sino más bien todo muy conocido: en lo fundamental —dejando aparte estridencias de lenguaje— «la coincidencia es notoria». Luego, destacados ideólogos de Acción Española habían mostrado su buena disposición a incorporar elementos fascistas a la genuina tradición monárquica española. Ninguna

contradicción percibía tampoco Francisco Moreno Herrera, que firmaba Marqués de la Eliseda, entre aquella «monarquía indispensable para consolidar el estado contrarrevolucionario» y el ideario fascista. Si alguna existía no era entre la monarquía católica y el fascismo, sino entre aquélla y la monarquía liberal, que llevaba en sus entrañas el germen de su propia disolución. El fascismo, sin embargo, había aireado los viejos principios católicos y restaurado los conceptos esenciales de la civilización católica. El genio mussoliniano había llenado la atmósfera de palabras como jerarquía, servicio, heroísmo, patria, mando único, continuidad, elementos que podían servir a España para reconstruir un Estado informado de principios católicos, una organización religiosa, política y económica que tenía un nombre prometedor a la par que sonoro: monarquía católica[548].

Si esto último se escribía en octubre de 1935, ya se comprenderá que iniciada la guerra civil la fusión entre la tradición católica monárquica y la novedad que representaba el ideario fascista no ofreciera mayor problema a los intelectuales de Acción Española. El mismo marqués de la Eliseda no tenía duda alguna al respecto: por producirse en España, el hecho fascista será tan perfecto en su búsqueda de la verdad que implantará el Estado católico español como una traducción moderna del viejo Estado español de los Reyes Católicos. Y Francisco Elías de Tejada pondrá todos sus conocimientos de derecho público al servicio de la elaboración de su tesis sobre el Estado nacional-sindicalista: la voluntad del Caudillo, que es conductor, rey, al soplo del ideal nacional, pone orden en el confuso caos social en la masa-pueblo estatal valiéndose de sus dos brazos: el civil, Falange, y el militar, Ejército. Pero quizá nadie como José Pemartín, con tantas ínfulas filosóficas y con tanta profusión de mayúsculas, lo haya explicado de forma más contundente. Partiendo de una idea de Nación española como ser histórico-ético de

sustancialidad Católica, la futura Nación y el Estado Nuevo debían compenetrarse con un Fascismo integral que actuaría a modo de alma del alma, religión de la Religión: un Fascismo español que, dada la sustancialidad católica de la nación, tenía que forjarse a base de un total y ferviente catolicismo. La Religión Católica debía proclamarse como Religión Oficial del Estado español y, por tanto, el Estado debía cooperar sin reservas con las órdenes religiosas para desarrollar un programa de catolización total de España que exigía una acción decidida contra las sectas anticatólicas, la masonería y el judaísmo, que eran, como Pemartín oportunamente recordaba, los mismos enemigos de los fascismos en los programas de regeneración de Europa. El fascismo, que era lo nuevo, actuaría como alma del alma católica, reforzando positivamente la enseñanza de la religión y asegurando negativamente la prohibición total de enseñar nada contrario a la ortodoxia católica. Pemartín veía el torrente sanguíneo vital del Movimiento nucleado alrededor de las Formas de permanencia histórica que los siglos forjaron para España, o sea, alrededor de la Monarquía Tradicional. Todo el problema consistía en encontrar un ensamblaje, una síntesis, entre el estilo fascista que pedían las circunstancias y el momento histórico y el fondo sustancial de tradición, que era la vida histórica misma de España. Según Pemartín, resultaba extremadamente fácil conseguir una síntesis del uno y del otro: del fascismo, en lo que tenía de militar y por consiguiente de españolísimo, y el Tradicionalismo, en lo que tenía de religioso y de monárquico[549].

Pemartín, como Eliseda o Elías de Tejada, y como tantos otros, no encontraba dificultad alguna para fundir en un proyecto nuevo, originalísimo, tradición católica y novedad fascista. Podría pasar, en lo que a elaboración ideológica se refiere, como arquetipo de intelectual a la vez católico y fascista. Ambas adjetivaciones tenían una inmediata consecuencia práctica: Pemartín no se limitaba a elaborar

una ideología, no reducía su acción al ámbito de la escritura y la palabra. Pemartín era, desde luego, un intelectual, y por serlo, hablaba y escribía; pero era además católico, y por tanto vocado a la acción, lo que en términos prácticos quería decir a ocupar una posición de poder en el Estado para desde ella llevar a cabo su programa político; en su caso, recatolizar, lo que en las circunstancias españolas de 1938 implicaba, por una parte, el exterminio de cualquier heterodoxia y, por otra, la imposición de la enseñanza católica en todos los niveles educativos. En ambas tareas ya otros intelectuales tan católicos como él pero algo menos decididamente fascistas como Pemán y Suñer le habían preparado el terreno. Ahora, a comienzos de 1938, cuando se forma el primer Gobierno de Franco, Pemartín y García Valdecasas acompañan a Pedro Sainz Rodríguez, «todos ellos destacados intelectuales católicos y monárquicos»[550], al Ministerio de Educación a rematar la tarea de limpieza del solar y edificación del Nuevo Estado imponiendo la enseñanza de la religión en todos los niveles educativos, concediendo a las órdenes religiosas más de lo que pedían, restaurando en fin el orden tradicional de las cosas quebrantado por la Ilustración y el liberalismo.

El problema para los intelectuales que Maeztu había definido como totalistas en 1933 era que no estaban solos en su totalismo: un competidor, en rápido crecimiento tras el golpe de Estado, les había salido por su izquierda; se trataba de Falange, que compartía con ellos una religiosidad acendrada por la guerra. Si los intelectuales católicos de Acción Española pretendían incorporar el fascismo a su proyecto de restauración monárquica como estilo exigido por los nuevos tiempos, los intelectuales fascistas de Falange no necesitaban, para rematar su proyecto totalitario, incorporar el catolicismo: eran, desde que saltaron a la escena pública, decididamente católicos. Algunos porque ya profesaban su religión antes de ingresar en Falange, otros porque la experiencia de la guerra les

había movido a pasar horas de recogimiento ante el sagrario. Ninguno, en todo caso, puso en duda el papel que correspondía a lo católico en la identidad nacional ni en la construcción del Nuevo Estado. Y no como mera relación instrumental, del tipo de la que Giménez Caballero, para su gran sorpresa, había encontrado unos años antes en Italia, donde «muy pocos fascistas eran católicos de corazón, ni morales ni pacatos», aunque supieran utilizar al clero y a la Iglesia para sus propios fines. En España, con la guerra, era distinto: España sin el catolicismo no sería nada, decía el jefe de filas de la nueva Falange, Ramón Serrano Suñer cuando proponía como imperativo de Falange entroncar las nuevas nociones e instituciones políticas con el sentido profundo, religioso, tradicional y eterno de España. Nuestro Estado, aseguraba, conoce, como conoce el pueblo, la verdad de Dios y la verdad de España, y por español y por católico, recibe la acción bienhechora y múltiple de la Iglesia, ampara sus leyes y no le regatea su protección[551]. Podían existir todas las rivalidades que se quisiera, las pugnas por parcelas de poder, los enfrentamientos por la temida disolución de organizaciones católicas o por los acuerdos culturales entre el Nuevo Estado y Alemania, pero nada de eso quebró nunca la fusión íntima, entrañable, del nuevo hecho falangista con el tradicional hecho católico, que las jerarquías de Falange y de la Iglesia se preocupaban de mostrar al público con motivo de celebraciones religiosas, bendición de locales, apertura de campamentos, desfiles.

Esa fusión de fondo se traslucía en dos hechos fundamentales para la configuración del Nuevo Estado. Los intelectuales de procedencia falangista o que escribían en publicaciones de Falange Española —con o sin antecedentes católicos— coincidían plenamente con los intelectuales procedentes de Acción Española en su común rechazo del Estado liberal y en la exigencia de sustituirlo por un Estado que entre los falangistas se definía como

totalitario y entre sus competidores como monarquía católica tradicional con la agregación del elemento fascista, lo que en la práctica venía a ser lo mismo, aunque para los constructores del Nuevo Estado fuera distinto en su horizonte final. Había que arramblar con el armatoste escénico del constitucionalismo, decía la estrella ascendente del falangismo católico, Pedro Laín, cuando admiraba el gesto imperial de Benito Mussolini al arrumbar «el chirimbolo inútil del liberalismo político» y denunciaba la debilidad esencial del Estado liberal, su azarosidad permanente, contraponiéndola al Estado acerado, elástico, activo, revolucionario, inquieto, capaz de crear una «afilada acción colectiva». De ninguna manera podía defenderse en la escuela ni en la universidad la libertad en el sentido de que se pudiera enseñar lo que se quisiera, pues eso sería caer en una concepción liberal de la docencia, decía Sainz Rodríguez, dando un paso más allá de la defensa de la clásica libertad de enseñanza que, en su opinión, había sido la bandera de los católicos «contra el Estado liberal o marxista». Había que abandonar los intentos de transplantar al continente el liberalismo inglés, destinado a un rotundo fracaso por no responder a la inmodificable peculiaridad de otros pueblos, escribía José Luis Aranguren, esporádico colaborador de *Vértice,* que pedía una «teoría política genuinamente española» para responder en el plano doctrinal al orden práctico de la unificación realizada ya por «nuestro caudillo y jefe nacional»[552]. Y Pemartín, además de reivindicar para Acción Española una posición de vanguardia en los orígenes del Movimiento al haber reunido a su alrededor a «toda la más alta intelectualidad española» libre de la esclavitud de camarillas y cacicatos concentrados alrededor de la Institución Libre de Enseñanza, definía así su posición: intolerancia absoluta para doctrinas y opiniones erróneas; compasión y caridad cristiana para la personas que las sustentan. Si la doctrina liberaloide, blandunguera y pacata

de la tolerancia para con opiniones erróneas y contrarias al Bien común fuera la doctrina verdadera, sería legítimo sostener que toda la Historia de la gloriosa Cristiandad Medioeval, las Cruzadas, la Reconquista, Lepanto, la Contrarreforma, no eran más que una monstruosa colección de errores. En su rechazo del Estado liberal y de todo lo que oliera a liberalismo nada alejaba a Laín de Pemartín, a Sainz de Aranguren. Por supuesto, de estos principios se desprendía una consecuencia práctica: no podrían ocupar cargos públicos destacados, así como privados muy importantes, aquellas personas cuya individualidad notoria dentro de un credo o ideas contrarias a la religión oficial del Estado hicieran de la ocupación de dicho puesto un peligro positivo para la colectividad. En todo caso, liberalismo era lo mismo que dejación, blandenguería; equivalía a abrir oportunidades a los enemigos de la religión y de la patria; constituía «un armatoste polvoriento y arcaico» que era preciso desmontar, como proponía Serrano[553].

El rechazo radical del liberalismo tenía su complemento, como era el caso también entre los pensadores de Acción Española, en la negación de cualquier fórmula que recordara la política seguida por Herrera Oria y Gil Robles en los tiempos de la República. Con la democracia y el liberalismo no cabían componendas, medias tintas, como tampoco cabía, en un tiempo «que exigía con Imperio ardorosas audacias», limitar la propaganda a escogidos grupos de minorías[554]. Tal vez la fundación de un partido católico para competir por el Gobierno con otros partidos era una táctica válida para aquellos países en los que el catolicismo estuviera en minoría, concedía Laín. Pero, además de la endeblez que denotaba esa fórmula, no era ése el caso de España, donde los esfuerzos de la Asociación de Jóvenes Propagandistas y de Ángel Herrera por recatolizar España por el método suasorio habían sufrido un rotundo fracaso. ¿No es, se preguntaba Laín, un fracaso real de ese designio el hecho de que la salvación de España como empresa católica y como empresa patria haya tenido que ser ineludiblemente obra violenta de todo un pueblo en armas y de caudillos militantes y castrenses?[555]. Para España no valían las fórmulas importadas de Malinas; para España estaba reservada una «solución española», esto es, una afirmación de la identidad católica del Nuevo Estado, una solución que constituía algo inédito, propio no más que de España. Entre los falangistas lo definió enseguida Laín, cuando habló del cesarismo católico de Carlos y de Felipe en el pasado y la solución inédita, pero segura, que el nacionalsindicalismo católico español reservaba al mundo. Lo afirmó José Antonio Maravall cuando, «con sobriedad ajustada y clara», escribió acerca de una misión reservada a España que Falange estaba destinada a realizar incorporando el sentido católico de la vida a la gran obra española de afirmar un Dios, una fe, un bautismo, o cuando juzgaba al catolicismo como «la fuente inagotable de la que ha de sacar España las energías que necesite para actuar

con influencia profunda en el mundo». Lo remachó enfáticamente Salvador Lissarrague cuando rechazó la acusación que gentes apegadas a las estructuras caducas del pasado dirigían a Falange de identificar paganamente lo religioso y lo civil. No, Falange no pretendía definir las últimas instancias de la vida, sino afirmar al hombre concreto, al hombre católico. Por eso era Falange católica en lo más profundo de su ser, y por eso no pretendía absorber Falange la esfera última del hombre, la religiosa, confiada a la Iglesia, sino servirla con energía y dignidad. Se diría que los falangistas rivalizaban con los católicos en la identificación de la nación y el Estado con la religión y en la afirmación de un sentido católico de la existencia para cumplir aquella tremenda e inapelable afirmación del Evangelio, según la cual vivir es militar[556].

La exaltación de lo católico como instancia única de reconstrucción de la comunidad moral rota por la guerra debería ser equilibrada, según los intelectuales de Falange, con el postulado de un Estado totalitario como instancia que unificara desde arriba la comunidad política que el Estado liberal había llevado al desastre. Y fue en este terreno donde saltaron las chipas por fricción de dos proyectos con pretensiones totalizadoras. Saltaron por reparto de posiciones de poder, pero sobre todo por lo que se refería a la configuración final del Estado en formación. En el primer punto, la pretensión de los católicos monárquicos de llenarlo todo con sus gentes era continuamente frenada por la resistencia de la Falange catolizada: si la educación era para los primeros, la prensa y propaganda quedaba en manos de los segundos. A Acción Española se le impidió volver a publicar su revista del mismo modo que a la editorial católica no se le permitió volver a sacar *El Debate*. Estos últimos tenían la educación, desde luego, pero los grupos de intelectuales falangistas que emergieron en Pamplona, Salamanca y Burgos se quedaron con todo el aparato de prensa y propaganda del

Nuevo Estado, empeño al que dedicó Serrano Suñer sus mejores hombres. La relación quedaba establecida, por tanto, como una lucha por la hegemonía cultural, por decidir quién se iba a quedar con la formación de la juventud y con la interpretación del pasado. Los intelectuales procedentes de Acción Española no se dejaron arrebatar tan fácilmente las posiciones ocupadas en educación: Pemán puso buen cuidado en que su sucesor fuera Sainz Rodríguez, pero los intelectuales de Falange defendieron, de momento con éxito, su privilegiada posición, casi un monopolio, en prensa y propaganda.

Si los monárquicos tradicionalistas y alfonsinos pretendían integrar el fascismo en su ideario y Falange incorporaba el catolicismo al suyo, no era sólo por defender parcelas de poder, sino por un designio de totalidad. Ambos grupos querían serlo todo en el Nuevo Estado, y ambos disponían de un proyecto total: la restauración de una monarquía católica y tradicional, los primeros; la instauración de un Estado totalitario, los segundos. Cada cual pensaba que podía, al integrar al otro, subordinarlo y domeñarlo, conseguir que se incorporase al Nuevo Estado en una posición subalterna. Ninguno de los dos había pensado que Franco no estaba por institucionalizar, ni como monárquico ni como fascista, el Estado en construcción. Y Franco no era cualquier cosa en el conglomerado de fuerzas que había puesto manos a la obra en la construcción del Nuevo Estado: aparte de la contribución que cada una de ellas había aportado a la teoría y a la práctica del caudillaje con la concentración en las manos del dictador de los tres carismas de caudillo, guerrero invicto y enviado de Dios, Franco representaba aquel recurso a lo militar que la debilidad de fascistas y fascistizados había hecho inevitable en 1936. Sin duda, Franco no era un tipo fanático, ni se dejaba cegar por dogmatismo alguno: no necesitaba por tanto prescindir de ninguna de las fuerzas que habían contribuido a la victoria.

A condición, naturalmente, de que ninguna de esas fuerzas pretendiera ir más allá de una presencia parcial y no aspirara al todo.

Y al todo aspiraron Sainz Rodríguez y Vegas Latapie por parte de los monárquicos católicos, y Serrano Suñer y Dionisio Ridruejo por parte de los fascistas católicos. Los cuatro para su propia ruina política. Sainz y Vegas porque creyeron que valiéndose del puñado de generales monárquicos —Varela, Orgaz, Kindelán, Ponte, Valiño, Aranda, Vigón— podían ejercer sobre Franco presión suficiente para obligarle a ceder el poder a Juan de Borbón[557]. Serrano porque seguramente creyó que podía institucionalizar el Nuevo Estado definiéndolo como instrumento totalitario que situaba al partido por encima del Gobierno y de su jefe. No hay en el alejamiento del régimen en formación protagonizado por los principales intelectuales de estas dos corrientes ni un atisbo de liberalismo, ni una mínima ración de nostalgia de apertura. No lo hay ahora ni lo habrá en los próximos años. En su célebre carta a Franco, lo que Ridruejo le reprocha es que el régimen entero no esté ocupado por militantes del partido, que el jefe del régimen no lo sea en cuanto jefe auténtico de Falange, que no haya sabido poner en pie una dictadura nacional servida por un movimiento único, creadora y revolucionaria, que Franco sea un árbitro entre fuerzas que se contradicen; en resumen, que el Movimiento, con su jefe a la cabeza, no posea íntegramente el poder. Ridruejo lo quería todo, y si se marcha es porque Franco no lleva hasta sus últimas consecuencias la construcción de un Estado totalitario[558]. Sainz y Vegas hacen lo mismo porque Franco no permite el retorno de su Rey. Todos, monárquicos y falangistas de la más estricta observancia, porque han confundido los tiempos que se abren después de la victoria y porque han creído en algún momento que la guerra acabaría con el triunfo total de su

proyecto político; que Franco, por decirlo de otro modo, era un poder conducente a otra cosa, un poder interino.

… MIENTRAS LOS GRADUALISTAS SE EMPLEAN EN CONQUISTARLO

Que no lo era debía ser la hipótesis previa de la que había que partir para iniciar un trabajo de penetración en el Estado y en la sociedad: no había que pretender el todo, sino consolidar la parte y evitar en lo posible enfrentamientos inútiles. Esto es lo que debió de comprender «el democristiano» Ibáñez Martín, llamado a suceder a Pedro Sainz Rodríguez al frente del Ministerio de Educación en agosto de 1939. Asegurada la recatolización de las escuelas de enseñanza primaria y de los institutos de secundaria, quedaban la universidad y los centros superiores de investigación, y en estos puntos Ibáñez Martín no presentaba fisura alguna. Aprovechó la inauguración del primer curso escolar tras la victoria para reafirmar la acusación contra «los hombres del intelectualismo frío y laico», máximos responsables de la decadencia espiritual de nuestro pueblo; para prometer que ya nunca más habría libertad de cátedra, que nunca más de las aulas universitarias saldría una doctrina falaz; y para reafirmar la constante imperial y católica de la cultura española que tendría en Falange su mejor promesa de fecundidad. Y por lo que respecta a la investigación, el objetivo era también diáfano: su Consejo Superior de Investigaciones Científicas se propuso nada menos que «la restauración de la clásica y cristiana unidad de las ciencias, destruida en el siglo XVIII», y recibió todas las bendiciones apostólicas, porque con tan benemérita institución quedaría contrarrestado «el pernicioso influjo desgraciadamente producido en el campo del saber español por los sembradores de la mala semilla» y eliminados definitivamente los restos de un pasado cuya lejanía,

recomendaba Pío XII, «habéis de procurar que sea cada día más efectiva»[559].

La genealogía política del nuevo ministro le había preparado para esta tarea de saneamiento, limpieza y recatolización de la enseñanza y la investigación superiores: miembro fundador de Acción Española, diputado por la CEDA en la República, había ingresado en Falange cuando abandonó su refugio en Madrid[560]. Era, pues, el momento de los hombres que habiéndolo sido todo, o habiendo sido de todo, no sentían urgencia en llevar hasta su extremo nada. Dicho de otra forma, el futuro iba a pertenecer a los posibilistas, a los que iniciados como propagandistas, habían pasado por la CEDA, por Acción Española o por Falange sin llegar a convertirse en monárquicos y/o totalitarios de una pieza, sin llegar a supeditar su actuación política a la consecución de su proyecto último, fuera éste el de restaurar la monarquía, fuera el de implantar un Estado fascista. Ahora bien, las cosas habían cambiado sustancialmente en las relaciones del catolicismo político con la jerarquía de la Iglesia desde los tiempos esperanzados del avance hacia el poder en los años treinta hasta los de la inmediata posguerra. Y es ésta la cuestión fundamental que impide tratar los enfrentamientos y debates entre los diferentes sectores de intelectuales, todos católicos, como si se tratase de los años de república. Entonces, los debates ideológicos encubrían, o adornaban, diferentes estrategias políticas con vistas a la conquista del poder, ya fuera por la vía pacífica de las elecciones o por la de una violenta contrarrevolución. Ahora, el poder ya está conquistado, y el Estado se define como nacional con el mismo título que católico. La relación con ese Estado no tendrá, por tanto, nada que ver con la mantenida con la República: si entonces chocaron diferentes estrategias, si en las alturas de la jerarquía pudo existir una tendencia proclive a Acción Popular y otra favorable a Acción Española, ahora la unidad relucía sin

fisuras: la única estrategia, por todos compartida, era sostener a Franco, convertirse en el más sólido puntal del Nuevo Estado.

El intelectual católico deja de ser, por tanto, aquel combatiente de reconquista que se disponía a sacrificar su vida para recuperar la sociedad y conquistar un Estado caídos en manos del enemigo. Ya la justicia ha cumplido con su deber, recordaba el obispo de Solsona[561]; ya la depuración está realizada, ya está preparado el solar y el Estado en buenas manos: no queda más que servir a la Iglesia tal como ella quiere ser servida. Éste es el ideal nuevo del intelectual católico: servir a la Iglesia, ponerse a disposición de la jerarquía para cumplir el mandato que tenga a bien encomendarle. Ése es el primer resultado, para los intelectuales, de la fusión entre Estado nacional e Iglesia católica, las dos sociedades perfectas en cuyo regazo encuentra el hombre una plenitud de existencia, como escribía Joaquín Ruiz-Giménez, muy pronto enviado por el primado y por el Gobierno a los congresos de la Confederación Iberoamericana de Estudiantes Católicos y del Secretariado Internacional de Pax Romana, en los que pudo medir cuán profunda y nociva era la influencia de Jacques Maritain entre algunos medios católicos. Para Ruiz-Giménez, el hombre encontraba su plenitud en la comunidad política porque lo resguardaba de ataques a su integridad, facilitaba su acceso a los medios materiales indispensables para su subsistencia y brindaba a su espíritu instrumentos de educación; y en la comunidad religiosa, que es la Iglesia o el cuerpo místico, que actuaba como cauce eficaz para la Gracia y enderezaba los pasos del hombre mediante la enseñanza de la Ley Divina y brindaba a las almas el bálsamo y alimento de superiores auxilios. Ambas instituciones eran indispensables por igual para que pudiera hablarse de vida humana[562]. En ambas instituciones debía el intelectual católico desarrollar su tarea.

Ahora bien, para actuar en el Estado como católico, esto es, como miembro fiel de la Iglesia representada por su jerarquía, el intelectual no necesita ahora pertenecer a ningún partido político ni a ninguna sociedad cultural parapolítica. Ni CEDA ni Acción Española; basta con estar integrado en ese brazo secular que sirve a la jerarquía de la Iglesia para intervenir en la política: la Acción Católica. En el combate por asegurar su presencia política, la Iglesia, aunque reticente, no pondrá obstáculos a la disolución de sus antiguas instituciones, en las que cultivaba personal político en sistemas parlamentarios, fueran monárquicos o republicanos. A pesar de una primera «negativa rotunda a la posible disolución» de la Federación de Estudiantes Católicos, anunciada por el cardenal Gomá en una instrucción de 15 de marzo de 1938[563], una vez culminada la guerra con victoria la Iglesia la sacrificó sin mayor problema. La ACNP vio con lágrimas en los ojos cómo, a pesar de la anunciada actitud de firmeza del primado, el vivero en el que formaba a sus jóvenes selectos era conminado a disolverse y a integrar sus efectivos en las filas del SEU. No sólo los estudiantes; el presidente de la Confederación Nacional Católico-Agraria, la gran obra del catolicismo social, José María Lamamié de Clairac, no podía por menos de expresar su profunda inquietud sobre el criterio falangista de confesionalidad al delegado nacional de sindicatos, Gerardo Salvador Merino, ante la incorporación a la Obra Sindical de esa perla de la corona del catolicismo social que eran las federaciones agrarias. Naturalmente, Salvador tranquilizó a Lamamié de Clairac reafirmando la consustancialidad del sentido cristiano y católico de la existencia con la filiación falangista[564]. La Iglesia y sus organizaciones de apostolado seglar tuvieron que acompasar sus pretensiones totalizadoras a la existencia de organizaciones de masa que estaban en manos de Falange, del mismo modo que ésta debió admitir la realidad de que un Estado soñado como totalitario

concediera a la Iglesia privilegios insólitos, hasta el punto de preguntarse en qué otro lugar de la tierra ocupaba el catolicismo «una parecida consideración en las leyes y una parecida participación en todos los órdenes de la vida pública»[565]. Renunció también la Iglesia a lo que parecía un derecho irrenunciable del catolicismo político: disponer de una universidad católica propia. Si, en efecto, la universidad del Estado era católica, si en la universidad ya se había logrado que no se enseñara nada contra el dogma y si era muy posible que se llegara a enseñar todo de acuerdo con la doctrina católica, ¿qué falta hacía una Universidad católica dependiente de la Iglesia? Pero lo que nunca consintieron los obispos, por lo que nunca pasó el primado, y lo que por otra parte el Estado español, a diferencia del italiano, jamás intentó seriamente, fue cerrar los círculos de Acción Católica, la organización de seglares que habría de servir para la formación de hombres con vocación de ocupar puestos de responsabilidad en la sociedad y de poder en el Estado: no surgiría en España una crisis similar a la provocada en Italia entre Pío XI y Mussolini en 1931. En España, los lamentos por el cierre de las confederaciones de estudiantes, campesinos y obreros se compensaban por el consuelo que proporcionaba la visión de los miles de jóvenes —hasta cien mil se contaban a comienzos de 1943, entre numerarios, suscriptores, inscritos y aspirantes— que frecuentaban los 2.132 centros de la rama juvenil de Acción Católica[566]. De ella, de su capacidad de consolidación y crecimiento, habría de depender el futuro de las minorías selectas de católicos, aunque los combates ideológicos entre falangistas católicos y católicos neotradicionalistas pudieran desviar la atención.

Desde el punto de vista del episcopado, por tanto, la unidad de dirección no ofrecía dudas: eran tiempos de exaltación de la autoridad; los obispos habían restablecido su unidad interna, y no estaban dispuestos a admitir una nueva división de los católicos en la esfera política. Ya no

había estrategia integrista frente a posibilista; ahora sólo había una estrategia, la de sostener al régimen y ampliar en la medida de lo posible las esferas de poder. Por otra parte, siendo Acción Católica una organización directamente vinculada a la jerarquía, era el cardenal primado el que disponía de un poder incontestado que le permitía nombrar y despedir a los dirigentes de sus comités nacionales. Por ese lado, pues, no había temor alguno a divisiones ni polémicas. Pero desde el punto de vista de los seglares, la cuestión no estaba tan clara: el catolicismo político hegemónico en los años treinta, el que había logrado un seguimiento de masa, alcanzado notables resultados en las urnas y actuado en la sociedad a través de asociaciones, editoriales y periódicos propios, había quedado como descabezado por la guerra civil. Se necesitaba reconstruir un modo de presencia desde otros supuestos: la vía privilegiada para la actuación de la Iglesia en la sociedad y en el Estado no podían ser ni asociaciones culturales, ni organismos parasindicales, ni partidos confesionales; tenía que ser por necesidad Acción Católica. Quien quisiera imponer su hegemonía tenía que controlar Acción Católica; eso era todo.

El primero que lo tuvo claro y lo definió con absoluta nitidez fue el forjador de aquellas minorías selectas de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, Fernando Martín-Sánchez Juliá. En un discurso llamado enseguida de las «tres preocupaciones», pronunciado en septiembre de 1940, y después de unas palabras para insistir en su preocupación espiritual, Martín-Sánchez recordó, como núcleo de su preocupación cultural, el propósito primigenio de la Asociación: los propagandistas debían dedicarse a ocupar cátedras y, como muestra de su preocupación juvenil, tenían el deber de «buscar no masas entre la juventud sino jóvenes entre lo más selecto». En lo primero, como la enseñanza privada iba a estar siempre en España, casi en su totalidad, en manos de órdenes religiosas, no

hacía falta que los propagandistas miraran hacia ella, puesto que estaba garantizado que sería siempre católica. La consigna, por tanto, debía ser opositar a cátedras en la enseñanza oficial y, caso de no hacerlo, ayudar a los que opositaran; se diría que la ACNP se tomaba como principal objetivo convertirse en una especie de sociedad de socorros mutuos para garantizar a sus miembros el triunfo en las oposiciones, un detalle, por cierto, del que no se cansaban de acusar a su bestia negra, la Institución Libre de Enseñanza. Para encontrar un cauce a su tercera preocupación, el reclutamiento de jóvenes selectos, la ACNP disponía en otros tiempos de los llamados organismos de selección. La Federación de Estudiantes Católicos, recordaba el orador, garantizaba selectísimas levas de nuevos propagandistas, como era el caso de Alfredo López, allí presente, que había llegado a los propagandistas como estudiante católico, había continuado en los propagandistas como joven católico, y ahora se presentaba ante los propagandistas como padre de familia católico. Bien, ese camino se había cegado en 1933, y ahora se había extinguido. No por eso había que desesperar: quedaban los círculos de estudios, esto es, quedaba la misma ACNP, que a través de sus círculos formaría la minoría selecta capaz luego de dirigir Acción Católica. Había que hacer de la ACNP una «verdadera Escuela de Estado Mayor de la Acción Católica»[567].

De modo que mientras intelectuales neotradicionalistas y falangistas se repartían diferentes parcelas de poder controlando el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, sindicatos de estudiantes o revistas culturales, mientras todos competían por cátedras vacantes gracias a la depuración, las minorías selectas de la ACNP se preparaban para controlar Acción Católica. En este empeño, el éxito fue total, y no tuvo necesidad de compartirlo con nadie: cuando a principios de 1943 se renueven los dirigentes de los organismos nacionales de

Acción Católica Española, la dirección de la Junta Técnica Nacional recaerá sobre Alberto Martín Artajo, y la secretaría sobre Alfredo López, dos propagandistas de la primera hora[568]. Esta estrategia acabará dando su fruto más granado en el verdadero salto cualitativo que para el poder de la ACNP significó la crisis de Gobierno de julio de 1945. La guerra mundial llegaba a su fin con la derrota del Eje, y la base fascista de la Dictadura dejaba de ser presentable en el extranjero. Tocaba ahora poner de relieve su naturaleza católica como esencialmente identificada con la tradición española y constitutiva de la nación y del Estado. El régimen no tenía nada que ver con el fascismo, manifestó Franco en una entrevista a United Press en noviembre de 1944; la razón: el fascismo no tenía al catolicismo como principio básico. Desde 1945, la sustancia católica del régimen pasó a ser su primera credencial ante el exterior como mejor prueba de que el Estado y la sociedad española eran *sui generis,* un caso peculiar, una diferencia, caracterizada sobre todo porque constituían el primer baluarte contra el comunismo.

Por supuesto, desde el mismo momento de la sacralización de la guerra como cruzada, la Iglesia había identificado al Nuevo Estado con la eterna nación española, uno de cuyos elementos constitutivos era la de ser católica: si el Estado se definía como nacional, tenía que identificarse por ese mismo hecho como católico, pues lo no católico era lo no nacional, la anti-España o antipatria, una degeneración del ser español. En este punto, Franco estuvo dispuesto a ir hasta donde la Iglesia pretendía, siempre que la Iglesia no vacilara en su identificación con el régimen, y restauró a la Iglesia en una plenitud de poder impensable en los mejores momentos de la monarquía: el Ministerio de Educación fue entregado a católicos, toda la legislación laica de la República quedó derogada, los tribunales eclesiásticos recuperaron su jurisdicción, los salarios del clero fueron restituidos, las jerarquías eclesiásticas pasaron

a ser presencias inevitables en cualquier ceremonia oficial, las autoridades políticas ocuparon un lugar destacado en las ceremonias religiosas. Todos los espacios públicos y privados resplandecían de símbolos religiosos; la enseñanza de la religión en sus variantes de historia sagrada, dogma y moral católica se convirtió en tarea obligada de las escuelas; los sacerdotes se constituyeron en guardianes de la moral pública.

Pero en 1945 se trataba de algo más: de que los católicos entraran de manera oficial en el Gobierno. Y puesto que una presencia a través de un partido democratacristiano era impensable en un régimen de partido único institucionalizado como Movimiento nacional, habría que hacerlo cooptando a miembros relevantes de Acción Católica. Los acontecimientos exigían, por lo demás, decisiones rápidas al respecto. La inminencia del fin de la guerra mundial despertaba dentro de España la expectativa de un cambio, y con ella, la actividad de una oposición hasta ese momento desmoralizada además de machacada. Poco antes de que los comunistas iniciaran el ataque de guerrillas por el valle de Arán, los contactos clandestinos entre socialistas, sindicalistas y republicanos habían dado lugar, mediado el año 1944, a la creación del primer organismo unitario de oposición en el interior, la Alianza Nacional de Fuerzas Democráticas, que en octubre publicó un manifiesto reclamando un Gobierno provisional que condujera a una democracia plena tras un periodo de transición. Ciertos sectores del monarquismo, por su parte, creyeron llegada la hora del relevo en la jefatura del Estado, y comenzaron a conspirar por una pronta restauración.

Las presiones internacionales a las que el régimen era sometido y los movimientos en el interior de una incipiente oposición aconsejaban apretar filas en torno a Franco, que, por su parte, reunió al Consejo Superior del Ejército y obtuvo de nuevo la garantía de su fidelidad. Por ese lado,

Franco no debía sentir ninguna inquietud: el Ejército era, como siempre, el mejor garante del orden interior; pero se necesitaba algo más, una institución que lograra para el Estado una respetabilidad exterior de la que carecía por su origen y por su alianza con el Eje durante la guerra mundial. En este punto, la mirada se volvió hacia la Iglesia, como ya había ocurrido durante la guerra civil: en 1937, los obispos habían intervenido para combatir la incomprensión hacia la España nacional y convencer al Vaticano de que la única perspectiva de la guerra era la victoria incondicional de los sublevados; en 1945, el régimen se enfrentaba de nuevo a una incomprensión generalizada, y Pla y Deniel acudió solícito para explicar de nuevo en una carta pastoral *Las razones de la guerra de España.* Pero ya no se estaba en guerra; ya había un régimen político: era preciso intervenir de forma más directa para llenarlo de contenido, para institucionalizarlo. Era, por tanto, la hora de que los católicos preparados para intervenir en política dieran el paso adelante.

Así, al menos, se lo dijo Franco a Arrese en una entrevista que dejó algo perplejo al secretario general del Movimiento: que veía en muy buen plan de colaboración a los antiguos políticos de la CEDA. Franco había mantenido conversaciones con el presidente de la Junta Técnica Nacional de Acción Católica Española, Alberto Martín Artajo, quien a su vez buscó inspiración y consejo en dos experimentados mentores: Enrique Pla y Deniel y Ángel Herrera Oria. Fue, en efecto, el cardenal primado quien aconsejó al director de la Junta Técnica aceptar el Ministerio de Asuntos Exteriores, convencido como estaba de que el Vaticano no crearía ninguna dificultad a Franco por la demorada restauración monárquica. Pero Martín Artajo no dio el paso sin consultar previamente con Ángel Herrera, miembro fundador de la ACNP, creador de las Uniones Patrióticas, de la Escuela de Periodismo de *El Debate,* de la Editorial Católica, de Acción Popular, de la

CEDA, que había vuelto a España ordenado sacerdote y acababa de entrevistarse con su antiguo discípulo, José María Gil Robles, para exhortarle a que no se empecinara en una pronta restauración de la monarquía. Herrera había recuperado su vocación de colaboración con los poderes establecidos, y pretendía que un potencial partido católico asegurara su parcela de poder antes de jugar la insegura carta de una restauración en la persona de don Juan. En el trance peligroso de convertir la nación en reino, dirá en diciembre de 1945, es un «deber asistir con plena confianza a quien dirige los destinos del país»[569]. Poco después de formular este deber, Ángel Herrera sería consagrado obispo, para acabar su larga y fecundísima biografía político-religiosa elevado a la dignidad cardenalicia.

Ambos le aconsejaron en la buena dirección. Acción Católica, aunque no era una agrupación política ni podía serlo, preparaba a sus hombres para el desempeño de funciones políticas: sus minorías selectas, sus «selectos», como los definía el jesuita Ángel Ayala, no sólo podían, sino que debían asumir las responsabilidades que se les ofrecieran, especialmente en los momentos delicados por los que atravesaba España. Martín Artajo reunía, además, todos los requisitos necesarios para esa misión, aunque se había especializado más en cuestiones laborales que en política exterior: nacido en 1905, diputado por la CEDA, había adquirido una estupenda y vigorosa madurez, demostrada cada día en su presidencia de Acción Católica. Por otra parte, había sido llamado, lo cual quería decir que se le necesitaba, lo cual a su vez le permitía proponer un programa de gobierno y presionar para que le acompañasen colaboradores de su confianza.

Cierta excitación recorrió los despachos de la «santa casa» ante los signos de que por fin había sonado la hora del catolicismo político, tan estúpidamente perdida durante la República. Se les necesitaba; en las conversaciones que mantuvieron en la primera mitad de 1945, Carrero dijo a

Martín Artajo que «la cosa católica» estaba muy bien vista en Washington, y que ser bien recibido en Roma «importa mucho ahora». Roma y Washington como desvío para llegar a París y Londres. Franco había decidido soltar ganga fascista, suprimir el saludo a la romana, retirar la condición de ministerio a la Secretaría General del Movimiento, y empujar al primer plano el contenido católico, específicamente español, y por tanto, anticomunista, del régimen. En verdad, no le quedaba otra alternativa: en 1945 ni militares ni falangistas servían para establecer relaciones con el exterior; los únicos que podían desempeñar ese papel eran los propagandistas, acostumbrados a viajar, a asistir a congresos internacionales: a Educación, donde seguiría Ibáñez Martín, se añadieron Relaciones Exteriores, de las que se encargó Alberto Martín Artajo, y Obras Públicas, donde se puso al frente a José María Fernández Ladreda, un general de Artillería, que había sido diputado por la CEDA, miembro de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y muy activo en las Juntas de Acción Católica[570].

De modo que Franco, bien aconsejado por Carrero Blanco, incorporaba el catolicismo político al Gobierno de manera institucional. Martín Artajo entró en el Gobierno, como escribió a Pla y Deniel, «a título meramente personal», pero traía un programa en la cartera: alentar una evolución pacífica que «nos permita conjugar con el resto de Europa». Para conseguirlo, España debía evitar, según el nuevo ministro, tres escollos: el voto individual, los partidos políticos y la libertad de expresión, pues era bien sabido a qué cantidad de desastres habían llevado a España estos tres «dogmas del liberalismo». España debía beber, para iniciar su retorno a Europa, en otras fuentes: las de su tradición, las de sus instituciones democráticas propias, lo que exigía, ante todo, arrebatar a Falange algunas de las parcelas que en la distribución de servicios habían quedado bajo su control, como la vicesecretaría de Educación

Popular, el Frente de Juventudes, la Sección Femenina o el Auxilio Social, que debían pasar a depender de otros ministerios en un programa muy elaborado de desmantelamiento progresivo del partido único; y además, reforzar el carácter representativo de las tradicionales instituciones españolas por medio de alguna forma de sufragio orgánico y de elecciones indirectas que impidieran un mal uso del derecho de voto; de la misma manera, la demanda de libertad de prensa no se extendería a la libertad de propagar el error. Todo ello debía hacerse con vistas a la restauración en un plazo razonable de una monarquía tradicional entendida como culminación del régimen, nunca como retorno a una constitución liberal.

En términos formales, el triunfo era para la jerarquía de la Iglesia y para su brazo secular, la Acción Católica, pero por debajo de ellos, los que triunfaban por fin eran los católicos políticos de la ACNP, que ya habían servido a la dictadura de Primo de Rivera y habían dejado escapar la gran oportunidad de hacerse con el poder en la República. Un lustro después de haber manifestado sus tres preocupaciones, Fernando Martín-Sánchez se mostraba plenamente satisfecho por el camino recorrido: por lo que se refería a la primera, la espiritual, no le quedaba más que recomendar el ejercicio de las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales; de la segunda, la juvenil, podía regocijarse con el anuncio de la construcción del Colegio Mayor San Pablo, «obra fundamentalísima para la vida de la Asociación y para el auge de un catolicismo activo y militante e influyente dentro de nuestra Patria», cantera segura de nuevos propagandistas, como ya lo había sido la disuelta Confederación Nacional de Estudiantes Católicos; y, en fin, en cuanto a la preocupación cultural, que era que «todos aquellos que pudieran hacer oposiciones a cátedras las hicieran», qué podía decir si no que se contaban ya por docenas los propagandistas que habían conseguido cátedras en Universidades e Institutos. Y en verdad, era

muy habitual encontrar en las páginas del boletín de la Asociación breves noticias de los propagandistas que habían triunfado —como se decía entonces— en tal o cual oposición[571].

De modo que Martín-Sánchez se sentía satisfecho, aunque la siega no hubiera hecho más que empezar. No se trataba de conquistar artificialmente para Cristo el Estado, dijo en Aranjuez, en junio de 1946; objetivo por lo demás plenamente cumplido: ministros, subsecretarios y directores generales abundaban ya entre los miembros de la Asociación. Eso no colmaba las expectativas de Martín-Sánchez, que también, de manera más sutil, lo quería todo: conquistar el Estado no sirve de nada si previamente no se posee la sociedad. Y la sociedad se posee llevando a todas las categorías y estadios hombres con capacidad de dirección: catedráticos, consejeros de empresa, directores de periódicos, militares, funcionarios. La creación de minorías intelectuales, decía, nunca es un fin en sí misma. «Si queremos constituir una minoría selecta cultivándonos a nosotros mismos, no será nunca para recrearnos, sino para ocupar todos los puestos, llevando a ellos a Cristo con nosotros y a nuestros conciudadanos a sus salvadores destinos». Ésa era la tarea del intelectual católico, de aquellos selectos formados en los círculos de la ACNP: «Conquistar el Estado para Cristo por la posesión previa de la sociedad». Ángel Herrera Oria podía darse por satisfecho cuando, a la muerte del fundador de la ACNP, recordó en su oración fúnebre que la Asociación, con su ímpetu juvenil, había invadido todos los campos: el de la prensa, el de la enseñanza en todos sus grados, con las vigorosas campañas contra el conato de implantar el laicismo en la primera enseñanza nacional y, luego, con la «conquista en campo abierto, por oposición, de tantas cátedras en todo el país»; y también el campo social; en fin, nadie podía olvidar que en la vida pública nacional había ofrecido el más desinteresado de los concursos a todos los Gobiernos que habían

representado en España el bien común. Y como prueba de tan gran desinterés culminaba Herrera su relato recordando que hasta diez propagandistas habían desempeñado puestos ministeriales[572].

8

Misión del intelectual fascista: construir un Estado totalitario para realizar la unidad de la patria al servicio de un destino universal

Hasta aquí, los intelectuales que construyen un relato metahistórico sobre la nación parten de la existencia, más allá del tiempo, de un sujeto eterno que por diversos avatares ha sufrido una quiebra de su unidad esencial —por una invasión exterior, por un desvío de su propio destino, por una mala estrella— que es preciso reconstruir so pena de una decadencia sin fin o, más dramáticamente, de su definitiva desaparición. Tal fue el relato de los liberales españoles del siglo XIX, como lo fue el de los nacionalistas catalanes de principios del siglo XX. Para un nacionalista, la unidad cultural es a la vez un axioma del que se parte y un proyecto que es preciso cumplir[573]. Lo que puede diferenciar a unos de otros se refiere más a los medios que están dispuestos a emplear para afirmar esa unidad esencial de la patria. Y en este punto el nacionalismo de los fascistas ofrece la peculiaridad de afirmar esa unidad de cultura por medio de la violencia como instrumento para el triunfo y, una vez vencedores, de la política de integración de los vencidos a partir de posiciones conquistadas en el Estado. Se afirma en primer lugar el derecho a la violencia precisamente porque la unidad de la patria está en peligro, y luego, una vez conquistado el Estado, se promueven políticas de integración en la ya reafirmada unidad patria.

En España, el proyecto fascista de conquista del Estado y de recomposición de la unidad de la patria, que emerge en 1930 con un retraso considerable respecto a Italia o Alemania, apenas logró abrirse paso entre la fortaleza de las tradiciones católica de una parte, y republicano-socialista de otra. Sólo en 1930 pudo abrigarse entre las nuevas generaciones intelectuales la disyuntiva de, como el liberalismo estaba en quiebra, tener que elegir entre fascismo y comunismo. Pero de la misma manera que, entre los intelectuales, muy pocos optaron por el comunismo hasta la guerra civil, tampoco fueron muchos los que emprendieron el camino del fascismo. Es comprensible el desaliento de uno de los primeros de éstos, Ramiro Ledesma, cuando en 1935 certificaba el fracaso de un partido auténticamente fascista, aunque se consolara con la fascistización de toda la derecha, católica y monárquica. Ciertamente, la nómina de intelectuales fascistas hasta 1936 es corta: Ledesma, Redondo, García Valdecasas, Sánchez Mazas, muy a su manera Giménez Caballero, y poco más. La rebelión militar y la guerra civil, que fue su inmeditada consecuencia, lo trastocaron todo. Falange se sumó a la rebelión, y su programa político, su retórica, sus símbolos, atrajeron de inmediato a jóvenes intelectuales, de los que saldrá el único y coherente proyecto de construir un Estado fascista en España, por más que la derrota del Eje en 1945, las pugnas por el poder dentro de la misma Falange y entre Falange y los católicos «oficiales» y, en fin, su derrota final y la conveniente reconstrucción de su pasado cambiaran desde muy pronto la naturaleza de su proyecto fascista, y por tanto totalitario e imperial, presentándolo como una especie de falangismo liberal.

Un grupo de amigos soñando juntos España a orillas del Arlanzón

Ante todo, ¿quiénes eran estos falangistas de la guerra? No es un misterio su nómina, aunque algunos de ellos y sus discípulos hayan preferido saltar sobre las huellas, si no borrarlas, que entre 1939 y 1944 dejaron impresas en revistas y periódicos. Jóvenes, pero en modo alguno adolescentes, en 1936, alcanzaron muy pronto notoriedad pública, porque pudieron utilizar profusamente las dos armas propias de los intelectuales, la escritura y la palabra, a las que añadieron sólidas posiciones de gobierno. De todos hay rastros más que suficientes: llegaron a dominar el aparato de prensa y propaganda del nuevo Estado en construcción, que era mastodóntico, y dispusieron de revistas, algunas magníficamente editadas, y de periódicos, a los que no faltó papel incluso en los peores tiempos del hambre y de la penuria. Muchos de ellos vieron sus nombres impresos en el *Boletín Oficial del Estado:* escalaron puestos relevantes en la administración, fueron subsecretarios, directores generales, jefes de servicios y departamentos, ocuparon cátedras, no siempre, pero sí en muchos casos, vacantes gracias a la depuración ejecutada desde los sucesivos Ministerios de Educación, en manos católicas. Y por si faltara algo, muchos han dejado memorias escritas de aquellos tiempos, de cómo se conocieron, de qué ricas fueron las relaciones que entre todos se trabaron, de a qué proyectos tan ilusionantes se entregaron.

Su ascenso a puestos de mando o de influencia en el aparato de Falange y del Estado, sus luchas con otras facciones de su mismo partido y con el resto de fuerzas de la coalición vencedora en la guerra civil, siguieron trayectorias conocidas[574]. Después del decreto de unificación de abril de 1937, que fundía la Falange Española de las JONS con la Comunión Tradicionalista, el líder emergente de la nueva Falange, Ramón Serrano Suñer, acometió la empresa de fascistización del régimen para conducir el Estado campamental que había

encontrado en Salamanca hasta el Estado fascista que anhelaba con aquella fe apasionada y aquel odio a Francia que en él descubrió el conde Ciano y que el embajador francés en España, François Pietri, atribuía a que en febrero de 1937 la embajada francesa le había negado el asilo cuando, huyendo de los milicianos, vino a solicitarlo junto con uno de sus hermanos, capturado después y asesinado. Nadie mejor que el mismo Serrano para definir su proyecto: restitución de los días totales de la Patria, fin del espectáculo triste de la vida pública partida, de la invocación petulante y estúpida a la supremacía del poder civil propia del Estado liberal. Se trataba de «desmontar el armatoste polvoriento y arcaico del Estado liberal y sustituirlo por un Estado autoritario de integración nacional»[575].

Este Serrano Suñer conoció en la primavera de 1937, en Salamanca, a un joven falangista —no había cumplido aún los 25 años— que le protestaba cada día por el decreto de unificación, pero que acabó prendido de su doliente pasión nacional: entre ambos nació una estima y amistad recíproca, como la recuerda Serrano, una relación que había de convertirse en íntimamente amistosa, como lo dice Dionisio Ridruejo, que tal era el nombre del jefe de la Falange vallisoletana[576]. Cuando Serrano se hizo cargo en enero de 1938 del Ministerio de Interior, refundido a final de ese mismo año con el de Orden Público para formar el de la Gobernación, unificó todos los dispersos servicios de prensa y propaganda que habían florecido a la sombra de la Junta Técnica del Estado y de Falange Española, y se los llevó a su ministerio, nombrando como jefe del servicio nacional de prensa a José Antonio Giménez Arnau, y del de propaganda a su joven y reciente amigo, Dionisio Ridruejo[577].

En Salamanca, en San Sebastián, en Pamplona, se habían formado durante los primeros meses de la guerra grupos de jóvenes falangistas dedicados con entusiasmo a las

tareas de propaganda. Frente a «la vieja España liberal, agotada y setentona, leguleya y miope» evocada por Ramiro Ledesma en 1931, había por fin surgido «la España joven, nacida ya en el siglo XX, bien poco sensible a expansiones jurisperitas y retóricas; fiel, por tanto a su época, representada en su coraje y en sus puños». Ledesma, que no alcanzó a verla tan pujante, habría disfrutado con su vaticinio cumplido: esa España joven, alzada contra la vieja España, no podría ser más que comunista o fascista[578]. Y los grupos que habían brotado en Pamplona como en Salamanca, en San Sebastián como en Burgos, habían optado sin duda por lo segundo. A ellos se dirigió Ridruejo para desarrollar desde la nueva capital de la joven España un plan «amplio y totalitario [que] apuntaba al dirigismo cultural y a la organización de los instrumentos de comunicación». Allí, en Burgos, en el edificio de la Audiencia, «apresuradamente convertido en pública oficina de un Estado naciente», se reunían a diario unos cuantos hombres a los que Pedro Laín dedicará pocos años después su primer recuerdo, rebosante de orgullo por haberse contado entre ellos y de melancolía por la ocasión perdida: «Unos gobernaban las emisiones de radio, otros enseñaban a andar como Dios manda al incipiente cine español; algunos planeaban un nuevo decoro en los actos públicos o llenaban de gracia nueva y versos antiguos los pórticos de nuestras catedrales, o componían nerviosamente las octavillas impresas y los folletos que habían de llevarse a Barcelona, tan próxima ya, o daban a las prensas libros de doctrina y esperanza». Había entre ellos poetas, dibujantes y pintores, novelistas y dramaturgos, escritores, «cineurgos» y hasta dos «arcades de nuestro teatro»; procedían de las zonas regionales y sociales más diversas, aunque a todos unía y en todos dejó huella honda, irrevocable, aquella «alta ocasión de España». En Burgos habían soñado, junto a la corriente del Arlanzón, que «por

fin era llegada la hora tan esperada de la síntesis de España», un sueño al parecer indestructible porque seguía marcando, liquidada la guerra civil, terminada la guerra mundial, «el nivel de nuestro proyecto de vida». No, no cambiará —escribía Laín a Ridruejo en una célebre epístola prólogo— «la firmeza de esta amistad nuestra, que nació cuando soñábamos juntos a España»[579].

Laín se refería con aquellos tempranos recuerdos, escritos «sin nostalgia, mas no con indiferencia», al grupo por antonomasia, al que Ridruejo había convocado desde Burgos para ocuparse de los distintos departamentos del servicio de propaganda del Estado: aquel Burgos de 1938 y 1939, que Ridruejo también recordará unos años después con idéntica pasión nostálgica: tan lejano biográficamente, tan insuperablemente próximo en tantos aspectos, donde sus compañeros y él meditaban gravemente «en cómo servir y en qué hacer con aquel Estado naciente» a cuya empresa habían apostado sin reservas su vida entera, ante la inminencia de acontecimientos militares que liberaran a Cataluña, hermosa porción de España, de su mal sueño[580]. A Pedro Laín lo había encontrado Ridruejo en Pamplona meditando, escribiendo e integrando la escuadra de *Jerarquía,* elocuentemente subtitulada «Guía nacionalsindicalista del Imperio, de la Sabiduría y de los Oficios», revista de Fermín Yzurdiaga, un cura más bien fanático, desde la que dirigió a los intelectuales católicos su sermón de la tarea nueva: rehacer España en el estilo propio de Falange: sólo crea un estilo de vida, escribía, «aquel que recibe el soplo de los destinos históricos y rompe con la caducidad en nombre de la esperanza», una especie a la que pertenecían sólo cuatro individuos: Mussolini, Hitler, José Antonio y Franco[581]. A este joven y apasionado pensador, en quien siempre vio al «primero y mejor de [sus] maestros», encomendó Ridruejo la dirección del departamento de ediciones, al que se incorporaron sus «amigos para siempre» Antonio Macipe, Luis Rosales, Luis

Felipe Vivanco, Gonzalo Torrente Ballester y, más tarde, Carlos Alonso del Real y Melchor Fernández Almagro. Antonio Tovar, amigo de la adolescencia de Ridruejo y alumno, como él, de los agustinos de El Escorial, organizador y militante de la FUE en la Universidad de Valladolid, estudiante luego en Berlín, donde pudo ver a Hitler desde la calle en uno de los Primeros de Mayo iniciales de su régimen, últimos de la democracia en Europa, lector a su regreso de los discursos de José Antonio Primo de Rivera, en los que encontró «un sincero deseo de comprender los afanes de revolución de los desposeídos»[582], se quedó con la radio, junto con Luis Moure Mariño, Cipriano Torre Enciso y Tomás Seseña, a los que se añadieron Gonzalo Menéndez Pidal y la voz incomparable de Fernando Fernández de Córdoba. La plástica fue para Juan Cabanas, la cinematografía para Manuel Augusto García Viñolas y José Manuel Goyanes, y del teatro se encargó Luis Escobar. Por allí cerca andaban también los catalanes, «germinal expresión de la sincera y fallida voluntad asuntiva y superadora de Dionisio y todos nosotros»: Ignacio Agustí, José Vergés, Javier de Salas, José Ramón Masoliver, que pondrán en marcha una revista con título evocador de las primeras esencias falangistas, nación como unidad de destino en lo universal, y en el que resuena el eco de la consigna que Ortega había dirigido a los jóvenes en plena dictadura de Primo de Rivera: hay que poner la mano sobre la historia y crear destino; y *Destino,* por una u otra razón, o por ambas, o quizá sólo porque así se le ocurrió a la mujer de José María Fontana, fue el título de la revista destacado sobre el subtítulo «Política de unidad»[583]: la unidad era, en efecto, el destino de España.

Unía a todos ellos «la animosa juventud y una relativa esperanza, a un tiempo real y autocultivada, en el triunfo definitivo de nuestra actitud frente al problema de España»; los unía, además, el entusiasmo de Ridruejo, jefe

ideal, como lo recuerda Tovar, y el mando político de Serrano, orgulloso de contar a su vera, bajo sus órdenes, con el «grupo intelectual más distinguido que haya tenido el régimen»; los unía, en fin, la «alta ocasión» de la que se sabían depositarios y protagonistas[584]. Juventud, fe en el ideal, exaltación religiosa, amistad honda y sincera, una misión por delante, un destino a la medida de la vida militante como intelectuales a la par falangistas y católicos, instrumentos para la acción, medios para culminarla; era, en verdad, en el Burgos de 1938, corazón de Castilla, un grupo entusiasta, dominado por la convicción de que estaban entonces «en España como cuando los Reyes Católicos comenzaban», cuando todo había de ser construido de nuevo, y de que ellos, los falangistas, poseían la «heroica tensión» necesaria para que la empresa iniciada el 18 de julio no se detuviera nunca[585].

Además de los responsables de los distintos departamentos, llegaron a Burgos los llamados para ocupar segundos y terceros escalones de la incipiente Administración de un nuevo Estado que todavía, en enero de 1938, nadie tenía muy claro en qué habría de resultar. La indeterminación de lo que fuera a ser definitivamente no procedía, sin embargo, de que se tuvieran ideas confusas respecto a lo que cada cual pretendía, sino de lo contrario: de que había más de uno que las tenía demasiado claras. Los falangistas que rodeaban a Serrano, con la llegada de su jefe al Ministerio del Interior, creyeron al alcance de la mano la institucionalización de un Estado fascista; los católicos, que se habían quedado sin partido ni sindicatos ni asociaciones varias, pero que mantenían pujante la Acción Católica, se entregaban a sus jerarquías episcopales y pretendían, ante todo, la restauración de un Estado confesional; los monárquicos, sin haber decidido todavía en qué persona de regia estirpe depositar sus apuestas, confiaban en una pronta restauración de la institución; los militares, entre los que había de todo, fascistas, católicos y

monárquicos, querían más que nada ganar la guerra y después ya se vería, pero por si acaso habían conferido todo el poder del Estado y de la representación exterior del país, así como la suprema capacidad legislativa, a uno de los suyos, a quien hicieron además generalísimo de los Ejércitos de tierra, mar y aire y jefe del ejército de operaciones.

De manera que lo que cada cual pretendía a principios de 1938, cuando se constituyó este distinguido elenco de intelectuales falangistas, era consolidar una parcela de poder desde la que aspirar a la conquista del todo: Falange, muy especialmente, había nacido para «serlo todo o para morir», y no se contentaba con aspirar a una posición en España, sino que las quería «todas y todas se disponía a invadirlas: de derecha, de izquierda, de centro; extremista de los extremos y centrista de la totalidad; absoluta y única». Su parcela, lógicamente, no era el todo, todavía: «El todo era la reconstrucción total de la Patria»[586]. Pero tampoco era nada, especialmente si se tiene en cuenta que Falange dominaba por completo prensa y propaganda y podía ejercer la censura sobre todas las demás fuentes de información. Nada escapó al control perspicaz de aquel grupo de hombres ni a su triple obsesión censoria, jerárquica y verticalista. «Bolsas de peladillas, envases, envolturas, etiquetas, portasellos, anuncios comerciales, bordados a mano de insignias, esculturas, monumentos, adornos arquitectónicos, planos urbanísticos, correspondencia con el extranjero, textos telegráficos, resúmenes de conferencias, partituras, canciones, vestidos, coreografía…»: todo lo revisaban, todo pasaba por su censura[587]. Por supuesto, publicaciones, radio, teatro... Nadie podía moverse en este terreno, ni siquiera los monárquicos, a quienes no se permitió volver a editar *Acción Española,* ni durante la guerra ni después; ni siquiera los católicos «posibilistas», que perdieron su gran periódico, *El Debate,* prohibido; que debieron aceptar en la

dirección de su otro diario, *Ya,* a un enviado del Gobierno; y que fueron obligados a disolver sus sindicatos y sus confederaciones estudiantiles para incorporarlas a la Organización Sindical o al Sindicato Español Universitario.

No, no era un gueto al revés, un mero aderezo para el lucimiento o una reserva literaria, como lo define Laín con la nostalgia del tiempo y la distancia y con la vana intención autojustificadora que dominó al grupo desde finales de los años cincuenta, lo que se reunió en Burgos en 1938; ni eran gentes cansadas, penetradas ya de la fatiga que producen las batallas perdidas. Muy al contrario, se habían incorporado voluntaria y fervorosamente a Falange, y presumían de vivir entregados al supremo ejercicio espiritual de la guerra, «con la pluma, pero también con el máuser», y de profesar de modo formal una vida militante: obediencia, prontitud, desvelo, sobriedad, distinción y hermandad; movidos por un ímpetu duro, arriesgado y varonil. Nada más lejos de la realidad que ese clima como de lejanía y sorda disidencia que se quiere proyectar sobre aquel momento de «alegría-a-muerte», «maravillosa expresión» que Laín había oído de labios de García Valdecasas, un heideggeriano que gustaba de jugar con las palabras y que había convertido el «ser para la muerte» en algo parecido a morirse de alegría, de tan contentos como estaban; un momento impregnado de los olores de la primavera, del trigo verde, de los campos en flor, y teñido con los colores del alba, de la aurora, del amanecer, sea de la España eterna, sea del nuevo imperio, para cumplir la doble misión católica e imperial que alegremente habían echado sobre sus espaldas, por emplear imágenes familiares al grupo[588]. Sin duda, el régimen en construcción se fundaba en una coalición de fuerzas dispares, cada cual pugnando duramente por ampliar su poder; pero la convicción dominante entre estos jóvenes entusiastas era que los posibles competidores políticos de Falange, los católicos y los monárquicos, estaban

condenados por la historia y acabarían por desalojar las posiciones de mando que el jefe nacional y caudillo de España tenía todavía a bien, sin que ellos compartieran del todo las razones, reservarles.

DERRUMBAR EL LIBERALISMO, FORJAR EL IMPERIO

Ése era el clima de la época, en Burgos primero y luego…, «¡qué ilusión y qué esperanza —bellísimas, inquietas, irrepetibles— las de aquellos primeros días de Barcelona recién conquistada!», donde editarán este mismo año de 1939 la célebre *Corona de sonetos en honor de José Antonio,* en cuyo trenzado colaboraron, auroral síntesis de España, Ignacio Agustí, Álvaro Cunqueiro, Gerardo Diego, Pedro Laín, Manuel Machado, Eugenio Montes, Eugenio D'Ors, Dionisio Ridruejo, Leopoldo Panero, José María Pemán, Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco. Recordaré siempre, escribió Laín pocos años después, cuando su amigo Ridruejo había marchado a Rusia para incorporarse a la División Azul, «la voz grave de Dionisio en los tremendos altavoces de la plaza de Cataluña […] Era hora de completas y en medio de un aguacero diluvial corríamos Antonio Tovar y yo, solos en la gran plaza, hacia la Radio de la Rambla de Canaletas». Y Ridruejo no evocará aquellos días con menos emocionada nostalgia, aunque sin el fervor religioso del rezo de una hora litúrgica tan densa y alada como la que saluda la caída de la tarde, la llegada de la noche: «¿Recuerdas, Pedro Laín, qué sentimiento de liberación tan hondo, tan verdadero, hubo en aquellos primeros días de Barcelona que para nosotros fueron los más apasionantes de toda la guerra?». Y después, terminada su estancia en el sanatorio de El Brull y tras un breve pasaje por Barcelona, donde volvió a conectar con sus amigos de Burgos, Luis Santamaría, Martín de Riquer, Felipe Beltrán y Güell, a Madrid por vez primera en la

posguerra[589]. La seguridad de haber llegado, de haber triunfado, y la expectativa de que todo lo que aún quedaba por conquistar caería como fruta madura en sus manos.

De lo que se había triunfado era, claro está, del liberalismo y de la catástrofe por él introducida: la pérdida de la unidad del hombre y de la patria. Es verdad que el nacionalsindicalismo se había alzado, a principios de los años treinta, contra el triple orden de realidades históricas que imperaban «sobre el haz de nuestra España», la liberal, la marxista y la contrarrevolucionaria o derechista[590]. Falange se definía, desde luego, por su anticomunismo; pero el comunismo no era sino una forma errada, y hasta cierto punto cercana, de resolver la fragmentación, la pérdida de la patria una y unida, la partición de la unidad del hombre y su destino que había traído el liberalismo. Nosotros, los nacionalsindicalistas, como gustaba de identificarse Laín, «vamos con tanto coraje» contra el liberalismo victoriano como contra el marxismo. En España, el fascismo, si impregnó a la derecha católica, quedó en no menor medida impregnado por el catolicismo: afirmándose enfáticamente como falangista y como católico cantó Pedro Laín su elegía a *Los valores morales del nacionalsindicalismo*. Y era un axioma de la doctrina social de la Iglesia, compartido por Falange, que el origen de todos los males del presente, de la división del hombre, de la desagregación y pérdida de la nación, radicaba en el liberalismo[591]. Fue la utopía liberal —como escribirá poco después el más místico de todos ellos, José Corts Grau, al celebrar que por fin Estado y nación volvieran a identificarse— la que «dilaceró en sí mismo al hombre, y, al disgregarle de la verdad, acabó por desarraigarle de su Patria, vagabundo en un Estado a la deriva». Era el derrumbe del Estado democrático liberal como penúltima forma del Estado moderno el axioma del que partía Javier Conde en su búsqueda de una respuesta original, diferente, puramente española, a la angustiosa pregunta sobre las

posibilidades de reconstrucción del orden y de la unidad arruinados por el liberalismo. Y Dionisio Ridruejo veía en el propósito de Falange de devolver a la Historia un pueblo que supiera andarla con aire y destino de milicia, la muerte del divorcio entre lo militar y lo civil introducida por los liberales. «No queremos transacciones liberales, no queremos catolicismo alicorto»: ésta era la consigna de Laín, que se pronunciaba también por un arte clásico, lejos del falso panteísmo del impresionismo, de la ausencia de humanidad de las geometrías cubistas y de la falta de ley interna y externa del surrealismo; un arte al servicio de la más elevada vocación del hombre: la que lleva a Dios por el camino del imperio. Mientras tanto, Alfonso García Valdecasas, director del Instituto de Estudios Políticos, afirmaba que el sentido de la cultura española consistía en devolver al hombre su unidad, condición previa para el cumplimiento de la afirmación española en el exterior a la que habían renunciado con sus campañas abandonistas los marxistas, los republicanos, los separatistas; en resumen, la antipatria[592].

De todas formas, el triunfo sobre el liberalismo y la recomposición de la conciencia nacional unitaria no serían plenos hasta no poner en pie el Estado totalitario, con su «Orden Católico, su Cultura Clásica, su Poder Militar, su Justicia Popular, abnegada e insobornable, su unidad absoluta de mando». Pues, en efecto, de esto se trataba, de unidad de mando, para gran frustración de todos los que se figuraban «que aquí sólo se trata de barnizar de doctrina falangista la antigua confabulación de egoísmos, vanidades y granjerías». Y ésta era precisamente la queja de la Falange revolucionaria y nacionalsindicalista: que Franco, su jefe nacional, no se decidía a entregarles el todo, la absoluta unidad de mando que añoraba Sánchez Mazas[593]. No lo había hecho en enero de 1938, cuando nombró su primer Gobierno, aunque entonces el retraso era comprensible: se estaba en guerra, el futuro no

aparecía del todo despejado y era prematuro pedir más de la cuenta. Pero tampoco lo hizo en agosto de 1939, aunque en la formación del nuevo Gobierno el poder de Serrano había sido determinante. Por eso la impaciencia de los jóvenes falangistas, y de ahí el «leal clarinazo» de Dionisio Ridruejo en su primer «manifiesto irritado contra la conformidad»: la derrota de las minorías altas, generalmente traidoras, y de las masas bajas, proletarias, que también habían traicionado a la Patria aunque fuera por desesperación y por angustia, podría quedar en nada si los líderes y programas históricamente sepultados, al ensancharse de nuevo y prosperar entre las clases medias, deshicieran «el esfuerzo de los mejores dogmas y de los mandos más eficaces». Ridruejo llamaba a un movimiento afirmador de la eterna España contra los traidores para que el suceso lleno de sangre y de hermosura que había sido la guerra no cayera ante aquella otra España mediocre y cochambrosa de los sectores patrióticos: creyente e irreverente. Y por si no se le entendía, no dudaba en señalarla con el dedo: la nueva CEDA, la nueva Lliga, el nuevo Agrarismo, etcétera, etcétera. Había que seguir la cruzada contra la charanga, el chocolate y la vergüenza de creer en voz alta[594].

Lo importante, tal como estaban las cosas en las alturas y en la coalición vencedora, era no perder terreno, y en eso sí que podían darse por satisfechos a medida que avanzaba el año 1940: era cierto que los militares incrementaban su poder político y estaban decididos a asumir la gestión de la economía, pero no lo era menos que católicos oficiales y monárquicos de diversa procedencia se habían mostrado incapaces hasta el momento de acrecentar el suyo. Por el contrario, todos los pasos que se dieron a partir de la formación del nuevo Gobierno en el verano de 1939 se encaminaban a reforzar el poder político de Falange, con la creación de una presidencia para su Junta Política, que asumirá Serrano, desde ese momento ministro-presidente,

como gustaba de llamarse y que le llamaran, soñando desplazar a Franco a la sola jefatura del Estado; el impulso a la Delegación Nacional de Sindicatos, desde la que Gerardo Salvador Merino intentará poner en pie, con la ayuda de las leyes de Unidad Sindical y de Bases de la Organización Sindical, una estructura de poder sindical ocupada en su totalidad por militantes del partido; la disolución de las agrupaciones católicas y tradicionalistas de estudiantes universitarios y su obligatoria asimilación por el Sindicato Español Universitario; la creación de la Sección Femenina y del Frente de Juventudes; la reserva ilimitada de puestos en las distintas comisarías, delegaciones, gobiernos civiles de la burocracia del nuevo Estado, destinada a ex combatientes, camisas viejas, huérfanos, viudas; la creación del Instituto de Estudios Políticos, al que uno de los suyos, García Valdecasas, irá de director, con su flamante revista que desde enero de 1941 anunciaba su propósito de servir a la verdad entera y radical alumbrada por el Movimiento Nacional y rebatir «todo lo que contradiga la verdad a cuyo servicio está España»; por no hablar, como recordará muchos años después Pedro Laín valiéndose de un elocuente eufemismo, de «los numerosos huecos producidos por nuestra Guerra de Liberación en el mundo intelectual y técnico», ocupados por los vencedores a lo largo del decenio 1940-1950. En verdad, 1940 puede definirse con toda razón como «el año clave de la fascistización» del régimen[595].

A todo esto, que no era poco, se sumó en el frente exterior el derrumbe francés ante la ofensiva alemana. La capitulación de Francia, a la que seguiría con toda seguridad y en muy poco tiempo la del Reino Unido, significaba la confirmación tanto tiempo ansiada de que la nueva España marchaba por el buen camino, el de su afirmación en el exterior: alcanzada la unidad nacional, era el momento de la expansión mundial, decía Antonio Tovar[596]. Poco antes de que Alemania invadiera Polonia,

Jaime Vicens Vives, que no formaba parte del grupo, había entonado desde Barcelona los funerales por todas las antiguas fórmulas ordenadoras de la política exterior de los Estados, desde la marcha hacia las fronteras naturales propia del siglo XVII hasta la política de las nacionalidades consagrada por el Tratado de Versalles. Y no mucho después de la invasión, el mismo Vicens anunciaba la hora de una nueva geopolítica del Estado y del Imperio, inspirada en la teoría del «espacio vital» que defendía al pueblo y a la raza no ya de una posible agresión exterior, sino de cualquier proceso de corrupción interna. El hombre europeo afianzaba, según Vicens, su personalidad y su carácter nacional antes de lanzarse por tercera vez a la colonización y conquista de nuevos paisajes para su vida, su genio y su cultura. Los destellos de la Navidad de 800, cuando «Iglesia e Imperio carolingio sellaron la Nueva Alianza», iluminaban todavía, en la Navidad de 1939, «la senda del deber del Occidente y la ruta de salvación ante el cataclismo tremendo de nuestros días». Qué razón habían tenido, qué profunda sabiduría, los puntos programáticos de la Falange cuando reclamaron para España un puesto preeminente en Europa frente al aislamiento internacional y la mediatización extranjera. Era preciso mostrar el pasado, la ruta del Imperio, que comenzaba en Roma, continuaba en Carlo Magno y culminaba, pero no acababa, en Carlos V, pues todo ese pasado imperial era sólo parte de una ruta, «y no de una ruta recorrida hasta la última piedra miliaria, sino como calzada a mitad de construir», según escribirá Juan Beneyto, que buscaba también en el imperio del pasado la energía para proyectar el imperio del futuro[597]. Un imperio con todas sus consecuencias, por tanto, que no se limitaba a reproducir el «Imperio espiritual» del que había hablado el jesuita García-Villoslada al evocar aquel momento en que España, una vez domada su selvática rebeldía tras resistirse con férrea

tenacidad ante las falanges romanas, «sintióse una, grande y libre bajo las águilas capitolinas». La guerra había favorecido, además, la perfecta armonía entre la intensificación del sentimiento de comunidad y disciplina, y el creciente relieve del elemento individuo, como observó Luis Díez del Corral, que daba gracias a Dios porque en el futuro ya no se volverían a leer «más novelas de trinchera, con su gregarismo sucio y pesimista». Una nueva manera heroica y caballeresca estaba en boga con la guerra, surgida como consecuencia de la «aparición de una especial suerte de combatir, de una nueva caballería, esta vez mecánica y más terrible. Mas de todas maneras selecta. Hazañas, finezas y galanterías vuelven a demostrarse modos de minoría»: una visión poética de las divisiones *panzer* alemanas extendiéndose por los campos de Europa[598].

Espacio vital, proyección hacia el Ecumene, voluntad libre, potencia y energía creadora, caballería mecánica montada por una selecta minoría que el Tercer Reich comenzó a aplicar a su política exterior y que los falangistas celebraron también en Madrid con la exaltación propia de las grandes ocasiones históricas: vivieron los días de la derrota francesa y de la amenaza sobre Inglaterra «con el alma traspasada de impaciencia y de ambición en esta dura amanecida de un mundo que sólo nosotros supimos ver»[599]. Así, al menos, lo sentía Pedro Laín en las semanas inmediatamente posteriores a la caída de París: no era el ánimo de un decepcionado por cómo iban las cosas en España y en el mundo, de alguien «desilusionado al término de la Guerra Civil», «íntimamente despegado de la Falange y de las esperanzas que había depositado en ella», de alguien en fin «con conciencia de fracaso cuando finalizó la Guerra Civil», como repetirá todavía en 1992 ante un entrevistador complaciente, de la misma manera que su amigo José Luis Aranguren, que había reclamado la unificación doctrinal necesaria para una intervención del

Estado en el arte, convencido de que «las nuevas falanges hispánicas, revolucionarias y tradicionales a un tiempo, han aprendido algo que la agonizante clase burguesa no llegó a saber: el arte es esencial para el Estado», esculpirá cuidadosamente su figura como la de un exiliado interior inmediatamente terminada la guerra civil[600]. Otro amigo, Salvador Lissarrague, orteguiano también, y muy convencido del papel reservado a las minorías selectas, vivía embargado ante la inminente llegada del momento en que «una minoría revolucionaria encuadradora de la comunidad nacional en tanto que poseída de un designio político firme, claro, terminante, pusiera fin al caso peregrino de una Falange pendiente de conquistar el poder después de haber triunfado». Falange había triunfado pero no había conquistado el poder; tal era la paradoja. Para resolverla sólo quedaba un paso: que todos los puestos de la administración del Estado se atribuyeran al partido. La caída de Francia marcaba el único camino: «Europa tiene ya un régimen totalitario fuera del cual es perfectamente imposible vivir políticamente en ella»[601].

Y Ridruejo, siempre apasionado, escribía que la única, impar, pura y eterna Falange volvía a sentir el amanecer de la alegría en sus entrañas; siempre poeta, veía a su Falange con «una prisa alegre de vísperas ardiendo en la sangre», y a España alzándose, «cuando al clarín el ruiseñor sucede [...] con olivo y laurel en las espadas, / viva y venturosa, / nuevamente solar y sin medidas»[602]. Tovar, por su parte, que tenía a la «empresa actual de Hitler» como «el castigo impuesto a aquellos que redujeron a nuestra Patria a la categoría de potencia de tercer orden», había dado a la imprenta un libro de elocuente título, *El Imperio de España,* en el que proclamaba de «manera sintética y arrebatada» la necesidad de despertar de la larga pesadilla que había sumido a España en un «verdadero complejo de inferioridad» desde la Paz de Westfalia: los españoles tenían «la fortuna de pertenecer a un pueblo hecho para mandar»,

y debían potenciar toda su historia, actualizarla, movilizarla agresivamente para llegar a ser una de las «cuatro, cinco o seis unidades [...] llamadas a gobernar el mundo en este siglo». Creía Tovar llegada la hora de la inteligencia actuando en política como razón revolucionaria para hacer tabla rasa de todo, derruir y limpiar, construir geométricamente, educar con conciencia, creer que la gimnasia es buena, razonar y recortar espontaneidades: seguramente Antígona tenía también sus razones reaccionarias, dignas de ser comprendidas, pero la razón revolucionaria, la geometría de la Ciudad Nueva, pertenecía a Creonte. Ciudad Nueva, por cierto, que plasmó en el nuevo lenguaje urbanístico con idéntico entusiasmo: Pedro Bidagor proclamaba por aquellas fechas que de la misma manera que el Ejército había liquidado la invasión política del liberalismo, ellos, los arquitectos, que eran una ejército de la paz, estaban dispuestos a «terminar con un siglo de liberalismo urbano»: la retórica de Madrid como capital imperial se impuso desde la Asamblea Nacional de Arquitectura celebrada en junio de 1939[603]. No muy lejos de ellos, José Antonio Maravall participará también de aquel clima de entusiasmo proclamando el totalitarismo como «la razón de Europa», como el «régimen europeo». La experiencia de la guerra mostraba que «el arma alemana por excelencia era una sola: el partido nacionalsocialista», una enseñanza recogida en todas partes, como mostraba «la fiebre de totalitarismo, en trance de invadir todos los pueblos del Continente que rige y ha de regir la política del mundo: Europa», escribía en septiembre de 1940, poco después de la hecatombe de Francia. La victoria del que triunfa hace nacer el deseo de seguir su ejemplo; la guerra arrastra y hace desaparecer de la escena política aquellos tipos de organización ligados al inmediato pasado. Su consigna de principios de 1940, desterrar el liberalismo obedeciendo «la orden, el inexorable mandato de quien tiene la potestad absoluta, de

quien es supremo señor, ungido para realizar la empresa actual de España», parecía por fin cumplida[604].

Un Estado nuevo, totalitario, decidido a «relanzar la acción exterior española para devolver a España el rango, prestigio y poderío que según el tercer punto del programa de Falange le correspondía en la política internacional»[605]: ése era el programa de este grupo de intelectuales, continuando así una línea de pensamiento que venía de antes de la guerra. Europa nos labró un lugar de irrisión, había escrito Onésimo Redondo; y hemos acabado siendo la irrisión —o la ignominia— a nuestros propios ojos: éste era todo el problema español respecto a Europa tal como lo veía un fascista en 1933. Lo era precisamente porque «la alianza de masones, separatistas, marxistas, chuetas y moriscos» encargados de ejecutar desde el Estado español la sentencia condenatoria pronunciada contra España por las potencias europeas había triunfado. Habían sido unas clases dirigentes, atenazadas por un pesimismo amargo, por la cobardía o la frivolidad, y unos intelectuales incapaces de cumplir con la misión que les incumbía, la de forjar y poner en circulación ideas fecundas para la sociedad, los culpables del recogimiento y el aislamiento de España, de la renuncia a la afirmación española en el exterior, escribía ahora en idéntico sentido Alfonso García Valdecasas. Maeztu, según Valdecasas, lo había resumido perfectamente: la Antipatria había sofocado la frondosa yedra del árbol de España. Pero en algún rincón de España, o más exactamente de Castilla, un pueblo creador había permanecido incontaminado en su ser. «¿No se erguirá hoy, o en un mañana próximo, la región matriz, poniendo a sus hijos de verdad a morir para recobrar, luchando, a España?», se había preguntado Onésimo, que no tuvo tiempo de ver el triunfo de ese pueblo por fin erguido. Pero ese triunfo estaba ahí; había sonado una nueva hora: nos hallábamos ante una gran divisoria de las aguas históricas: la política de equilibrio europeo, de

balanza de potencias salida de la Paz de Westfalia, que en lo político había destrozado la visión de una Cristiandad, se había acabado. La guerra era, en verdad, una lucha entre el Imperio británico y Europa, y era el deber de España estar presente en las decisiones de gravedad mundial que se avecinaban. Misión arriesgada que España debía emprender con Portugal y América, como pálpito de nuestra raza que late en las nuevas generaciones, y que daría cima a nuestra unidad de destino en lo universal: un lenguaje en verdad arrebatado para una misión embriagadora, incompatible con ánimos decaídos: «Basta de rumia morosa de derrotas en un rincón», exclamaba Antonio Tovar. España, escribían José María de Areilza y Fernando Castiella, vive en simbiosis con Portugal, se asoma a un tiempo al Atlántico y al Mediterráneo, es cabeza y médula del Mundo hispánico desparramado por el Orbe. Ridruejo, por su parte, remataba su clarinazo contra la mediocridad con una no menos entusiasta declaración: «Queremos ser padres de generaciones que sueñen con el dominio de la tierra»[606].

Derrumbe del liberalismo, Estado totalitario, unidad de la patria, destino imperial: todo esto podía sonar a vana palabrería de una vieja potencia empobrecida y hambrienta. Para aquellos intelectuales, sin embargo, era el discurso de una práctica posible: América Latina constituía para la diplomacia española, en los tiempos de Serrano Suñer al frente de Exteriores, «un todo homogéneo con el que se pretendía mantener una vinculación privilegiada que reforzase su posición con Alemania e Italia»; de ahí la retórica de la Hispanidad, un activo de España en su relación con las potencias del Eje[607]. Fue en septiembre de 1940 cuando Serrano sustituyó de hecho a Beigbeder en los tratos con los alemanes con vistas a la entrada de España en la guerra. Poco después, ya como titular del Ministerio de Asuntos Exteriores y sin haber perdido todavía el de Interior, Serrano dio rienda suelta a sus ansias

imperiales presentando ante Alemania las reivindicaciones de España al imperio francés en África. La nueva España estableció como objetivo de su política exterior una vinculación estrecha con Alemania e Italia que le permitiera participar en el festín del nuevo reparto del mundo y contar entre las potencias que configurarían el nuevo orden europeo. Y no es casualidad que García Valdecasas eligiera para el primer número de la *Revista de Estudios Políticos* un sugerente artículo de Carl Schmitt que anunciaba el paso a la realidad de lo que hasta entonces podía calificarse de sueño utópico: la idea de un Imperio alemán soporte y configuración de un nuevo Derecho Internacional; era la acción del *Führer* lo que había otorgado a la idea de Imperio «realidad política, verdad histórica y un espléndido porvenir en el derecho internacional»[608]. Fue precisamente durante el segundo semestre de 1940 y el primero de 1941, hasta el retroceso en mayo de las posiciones de Serrano Suñer, cuando se contempló como inminente la restitución de España a su vocación de imperio, y fue en octubre de 1940 cuando España cambió su estatuto de neutralidad por el de no beligerancia y se sumó a las potencias del Eje. El 18 de julio, Franco había planteado el propósito de forjar un imperio, y desde el órgano de Falange se afirmaba la necesidad de un imperio para España: los intelectuales de Falange en torno a Serrano no hacían más que servir con su fervoroso discurso militante, a la vez católico e imperial, a este ilusorio proyecto[609].

Escorial, arma y vehículo de la revolución española

No deja, por tanto, de producir cierta sorpresa que cuando se pronuncian los nombres de Dionisio Ridruejo, Pedro Laín, Antonio Tovar, se evoque todavía hoy la excelente revista que el grupo de amigos sacó a la calle

precisamente entonces, en septiembre de 1940, *Escorial,* y se defina lo que el grupo y la revista representaron durante aquellos primeros años de la dictadura con el paradójico concepto de «falangismo liberal», un auténtico oxímoron que se ha convertido con el uso en concepto clave para interpretar la trayectoria de este grupo y para reconstruir una pretendida línea de continuidad, o de recuperación o de resistencia, de la tradición liberal española de antes de la guerra con los liberales que al parecer poblaron a rebosar los rangos de la intelectualidad española hacia principios de los años cincuenta. Es ciertamente extraño que un partido político de clara adscripción fascista pueda ser explícitamente connotado de liberal antes de que sus ideólogos colgaran para siempre de la percha la camisa azul, estando como siempre estuvieron fascismo y liberalismo en los antípodas de las ideologías políticas. El fascismo no se limita a ser cosa distinta del liberalismo, sino que nuclearmente lo niega: es, por definición, antiliberal, con idénticos títulos y similares razones que lo es el comunismo. Sin embargo, en España, donde nada original se ha aportado a las ideologías políticas contemporáneas y donde fue necesario, cuando los fascismos cayeron derrotados, remontarse a Suárez o a Vitoria para fundamentar una manera específicamente española de ejercicio de poder, se habría dado esa cuadratura del círculo que consiste en fundir fascismo y liberalismo. Ahí está el grupo de Laín, Tovar, Ridruejo; ahí está la revista *Escorial,* para demostrarlo.

Esta invención de «Falange liberal» y esta mirada a *Escorial* como paradigma de revista liberal no es de hoy; ni siquiera es de esos productos que se suelen atribuir a la transición, como si un presunto olvido y un supuesto pacto de silencio sobre el pasado hubiera vuelto, en la lejanía, todos los gatos pardos y, por tanto, a un selecto grupo de honestos y convencidos fascistas en liberales. El sintagma «Falange liberal» es más antiguo: viene de las postrimerías

de los combates ideológicos entre las elites intelectuales consolidadas en los años cuarenta y en abierta confrontación a partir de 1951, se reafirmó en el segundo tramo de la dictadura, cuando Manuel Fraga no tuvo mejor ocurrencia que denunciar a aquéllos desde su Ministerio como liberales, y recibió carta de naturaleza cuando distinguidos filósofos políticos, no siempre, aunque sí en algunos casos, procedentes de las filas de Falange, del SEU o del Movimiento, lo emplearon como obvia definición del grupo. Carlos París, por ejemplo, en su contribución a *La España de los 70,* se refería a las personalidades del equipo ministerial formado por Joaquín Ruiz-Giménez en 1951, como miembros del grupo que «en correspondencia con el signo de la revista *Escorial* desarrollaba un falangismo liberal». De este mismo concepto, falangismo liberal, se sirve Elías Díaz cuando se refiere a la más distinguida trinidad de la intelectualidad de Falange. Y Juan F. Marsal evocaba con idéntico sintagma el momento en que tomó contacto con la corriente «que luego se ha llamado falangismo liberal y que auspició el ministerio de Ruiz-Giménez». Marsal consideraba difícil que alguien pudiera entender como elemento liberalizador el orteguismo joseantoniano, pero había que trasladarse al punto en que él y otros como él se situaban, para comprenderlo de inmediato, esto es, a los años en que Laín y sus amigos leían a Ortega en clave de José Antonio. Era, por tanto, una cuestión de perspectiva la posibilidad misma de resolver la aparente contradicción de ser falangista a la par que liberal[610].

Una cuestión de perspectiva que, lógicamente, le faltaba al grupo en 1938, cuando saltó por vez primera a la palestra pública para hacerse cargo de los «servicios nacionales» de prensa y propaganda de la dictadura instaurada en la guerra civil. Por supuesto, adquirir una perspectiva es sólo cuestión de distancia y de tiempo, e inventado el sintagma, algunos relevantes miembros del

grupo no dudaron en mirar hacia atrás sin ira —aquellos que en efecto miraron—, calificando su empresa y su momento como los de una Falange liberal. Ya en 1968, Pedro Laín había postulado un «liberalismo intelectual» como característica propia de ciertos sectores de la primera Falange, la de 1936, y pocos años después, en 1976, con ocasión de la publicación de su *Descargo de conciencia,* Antonio Tovar presentaba a Laín como un intelectual «siempre comprensivo y abierto», y a su principal empresa, *Escorial,* «abriendo al día siguiente de la guerra civil las puertas de una revista oficial a los intelectuales supervivientes», produciéndose la paradoja de que el partido oficialmente «fascista» (es Tovar quien entrecomilla) «fuera el único en que ante la enconada saña de las derechas, encontraran cuartel un Menéndez Pidal o un Ortega». Para Ridruejo, que tampoco vacilaba al definir a Falange como fascista y al afirmar que fascistas eran también sus afiliados, lo liberal indicaba un talante que se habría extendido entre «los confesos de ideología fascista»[611]. Luego, en las memorias de muchos implicados, esta relevancia de lo presuntamente liberal de un sentimiento, un talante o una actitud, dejará más que en la penumbra, en el olvido, la carga fascista de Falange Española. Así, Moure Mariño, compañero de Tovar en el departamento de radiodifusión del servicio nacional de propaganda, asegura que los que coincidieron en Burgos durante las exaltantes jornadas de la guerra —Tovar, Foxá, Martín Almagro, Agustí, Martínez Santaolalla, él mismo— «éramos, en el fondo, hombres liberales». Tan liberales eran que «no flotaba sobre nuestras almas ni un solo poso de doctrina autoritaria». Si adoptaron «la postura que adoptamos» —un «fondo de reacción nacionalista y patriótica»— se debió a la situación histórica. Cambiada la situación, aquel fondo liberal sobre el que no pesaba ningún poso de totalitarismo emergió de nuevo a la superficie [612].

Más claro lo ha escrito Emiliano Aguado, ratificado por José María García Escudero: «Veníamos del liberalismo y al liberalismo volvíamos». Los que no comprendan esta profunda verdad de la biografía colectiva del grupo serán, para García Escudero, no más que gentes aferradas a tópicos usuales. Para quien no esté aferrado a tópico alguno, con sólo evocar los nombres de, por ejemplo, Eugenio Montes o Rafael Sánchez Mazas, dejará de ser desconcertante el fenómeno del «neoliberalismo falangista», cuyo «espíritu de integración cultural» habría echado profundas raíces en el mismo García Escudero, afiliado a la ACNP y cercano al Opus Dei, lo que le proporcionaba una privilegiada posición para desarrollarlo. Desconcertante no lo era tampoco para Gonzalo Torrente Ballester, que conoció a Tovar en aquella «Prensa y Propaganda» de 1938, y que fue con Laín al departamento de Ediciones: un grupo de casi muchachos cuyo pensamiento, diverso en el matiz individual, coincidía en cierto humanismo, «liberal en las cosas del espíritu, y radical en materia económica», y que, replegados tras su fracaso político, decidieron editar *Escorial,* una revista tal vez no en su fachada, pero sí en su corazón, liberal. ¿La prueba? Una extensa nómina de colaboradores —Lafuente, Maravall, Marías, Gullón, Suárez Carreño, Cossío, Camón, Zubiri, Arboleya…— «de quienes nadie se atrevería a sospechar el menor contacto con el color añil». Un liberalismo equilibrado, pues, que ponía de manifiesto la presencia como secretario de redacción de Antonio Marichalar, un liberal de los de antes, de los que en tiempos de la República se habían agrupado en torno a Ortega y su *Revista de Occidente*[613].

Pero tal vez quien más acabada reflexión ha ofrecido sobre «ese falangismo que cabría apellidar de liberal» ha sido José Luis L. Aranguren en conversación con Javier Muguerza. Lindando en sus extremos con el liberalismo conservador y con el falangismo «de izquierdas», la Falange

liberal se habría caracterizado por su deseo de entenderse con Gregorio Marañón o con el propio Ortega y sus discípulos, como Julián Marías. Animados por una intención regeneracionista y modernizadora, su propósito consistiría en rescatar determinadas tradiciones intelectuales oficialmente proscritas, como la Institución Libre de Enseñanza y la generación del 98, y en «laborar por la superación de las heridas de nuestra guerra civil». Por lo que a él se refería, Aranguren siempre se habría mostrado escéptico ante la posibilidad de llevar a cabo aquel proyecto, «destinado a chocar frontalmente con lo que era la esencia del franquismo, a saber, de mantener a toda costa el espíritu de guerra civil». Pero de la sinceridad de Ridruejo y de sus amigos falangistas liberales no dudó nunca, aun cuando entreviera que cualquier intento de hacer evolucionar el régimen de Franco desde dentro estaba condenado al fracaso. Con todo, y como ya había señalado en otra ocasión, Aranguren estaba convencido de que «la contradicción interna, el callejón sin salida del “falangismo liberal”», había finalmente resultado en beneficio de la cultura liberal española, que así mantuvo viva una línea de continuidad: la preservación del legado de la generación del 98, de la Institución Libre de Enseñanza, del orteguismo, del zubirismo y de la generación del 27, un caudal inapreciable que se habría salvado de la desaparición gracias al esforzado trabajo de este grupo de intelectuales de Falange[614]. En resumen, el falangismo liberal se habría definido, hacia el pasado, por su intención de continuar la tradición liberal española cerrando las heridas de la guerra civil y haciendo evolucionar, hacia cierto liberalismo de contenido difusamente izquierdista, al régimen de Franco.

¿*Escorial,* pues, liberal?: los historiadores de la cultura y los críticos literarios se han dividido en su juicio sobre lo que el grupo o la revista fueron y representaron en su momento, aunque es impresionante el número y la calidad

de quienes, de una u otra forma, califican a esta última de liberal. José-Carlos Mainer la define como «una revista liberal, casi prototípica», aunque no para los dogmáticos propósitos iniciales —la propaganda de la alta manera—, sino para los resultados finales; un juicio con el que no disentirán, sino que más bien copiarán con un ligero matiz, Carlos Blanco Aguinaga, Julio Rodríguez Puértolas e Iris Zavala, quienes tras señalar la contradicción entre los propósitos iniciales y los resultados finales, la definen como «revista liberal-conservadora, casi prototípica». Esa contradicción habría sido más bien, según César Antonio Molina, un desplazamiento «por otras tendencias» que habrían logrado imponerse al «falangismo liberal» de sus creadores. Esta identidad liberal Carmen Iglesias la hace extensible a la otra publicación, más teórica, inspirada por intelectuales del grupo, la *Revista de Estudios Políticos,* que habría cumplido desde su fundación «la honrosa tarea intelectual de abrir en el asfixiante mundo de la posguerra nuevas perspectivas liberales». Y si las revistas lo eran, sus promotores no lo serán menos: *Escorial* estuvo sostenida por el falangismo liberal, afirma sin distinguir épocas el Equipo Reseña, que define también como «sexenio liberal» los cinco mal contados años, de junio de 1951 a febrero de 1956, en los que el Ministerio de Educación estuvo regido por Ruiz-Giménez, con Laín y Tovar de rectores de Madrid y Salamanca. Dámaso Santos los llama «liberalizantes de la publicación falangista *Escorial*», y Thomas Mermall ratifica como «núcleo del falangismo liberal» al formado por Laín, Ridruejo, Tovar, Rosales, Vivanco y Torrente en el momento fundacional de *Escorial,* o sea, 1940. En fin, y más recientemente, Rafael Osuna, al tratar de la revista, llama la atención sobre el «estilo barroco, metafórico y guerrero muy propio del falangismo liberal», y José L. Villacañas los ha dibujado evolucionando hacia posiciones cercanas a la democracia en tan temprana fecha como 1943, y plenamente liberales nada menos que en 1951, cuando

quedaban todavía unos años de seguir vistiendo el característico uniforme del Movimiento Nacional: chaqueta blanca con cinto sobre camisa azul cerrada por corbata negra[615].

Motivo permanente de debate, porque de su conclusión depende definir si la tradición liberal española quebró de verdad y radicalmente como resultado de la rebelión militar, de la guerra civil y de la implacable represión llevada a cabo mientras *Escorial* veía la luz, o si, por el contrario, se mantuvo viva, aunque soterrada, en una especie de «resistencia silenciosa»[616]. Sin duda, no faltan tampoco historiadores y críticos que han negado la adscripción liberal del grupo y la revista para resaltar su contenido y su estética totalitarios o fascistas: de contradicción en los términos califican la expresión «Falange liberal» Pedro González Cuevas y Javier Varela, mientras que a Gregorio Morán le parece el marbete «una patraña». Más académicamente, Barry Jordan ha argumentado que la idea de que los falangistas constituyeron una fuente de oposición y de opinión liberal en los años cuarenta equivale a una errónea evaluación del material histórico y del término «liberal». En los años cuarenta, afirma Jordan, los falangistas eran fascistas[617]. Habrá que detenerse, pues, un momento en el contenido de esta revista, *Escorial,* «residencia y mirador de la intelectualidad española», y en los propósitos que la animaban, y que tan explícitamente quedaron consignados en sus páginas, y pasar luego a las razones que hayan podido existir para que aquel proyecto cultural de la España de 1940, derrotado dos años después, haya pasado a definirse, por mor del tiempo y de la perspectiva, como un proyecto liberal, extendiendo así a este grupo de falangistas el mismo epíteto que habría adornado también a los distinguidos miembros de Acción Católica llegados al poder en 1945: todos liberales.

La pregunta surge de inmediato: si lo que esperaban los publicistas de Falange en octubre de 1940, con los vencidos en la guerra civil aterrorizados por los fusilamientos que no cesaban, con Francia a los pies de Alemania, Inglaterra sometida a los bombardeos aéreos, y Serrano Suñer en la cima de su poder, era la desaparición de las democracias y la liquidación de unas tradiciones culturales que se tenían como culpables de la decadencia y división de España, ¿cómo podría ser que en noviembre de 1940, cuando *Escorial* ve la luz, sus responsables y colaboradores se manifestaran como representantes de una «Falange ideal», dispuestos a llevar a cabo la «integración de lo católico y lo moderno, de la España interior y la del exilio, de los que combatieron en un bando y en otro»?[618]. Cierto, el tiempo pasaba; la revolución, o sea, Falange dueña de todo el poder, se demoraba, y hasta un grupo de monárquicos, oficiales de la guerra, todos amigos, como los presenta Vegas Latapie, se atrevía en mayo de 1940 a recordar a Ridruejo que la única obligación de un muchacho de 23 años al producirse el Glorioso Alzamiento consistía en empuñar las armas y defender la patria en los campos de batalla, y no en hacer lo que él, verdadero capitán araña, cuando rechazó el honor de ser combatiente y cruzado para convertirse en primer emboscado de la guerra: aviada iba «la Revolución Nacional si tuviera que depender de usted y de sus amigos», le escribían[619]. Pedro Laín, por su parte, se sintió escandalizado ante la conferencia de clausura de un ciclo organizado por la Academia de Jurisprudencia y Legislación que otro monárquico, José María Pemán, pronunció el 13 de julio de 1940 recordando que el verdadero caudillaje exigía dos requisitos, el poder y la herencia, lo que soliviantó los ánimos de la Falange ideal, llegando Miguel Primo de Rivera a retar en duelo al conferenciante. No llegó a tanto Laín, pero no dejó de afearle que él, Pemán, y sus amigos políticos eran los culpables de haber retrasado y desvirtuado la revolución

por su protección al capitalismo y su «política cultural vergonzosa para el Estado y la eficacia docente»[620].

Más grave aún: los militares, reticentes ante el poder de Serrano, reafirmaban sus posiciones, especialmente a partir de mayo de 1941, cuando en un reajuste ministerial el coronel Valentín Galarza, un antifalangista confeso, se hizo cargo de Gobernación, y Ridruejo y Tovar perdieron sus puestos en los servicios de propaganda. Fue, desde luego, un retroceso notorio, o más bien un carpetazo al proyecto serranista de dotar al régimen de una «Ley de Organización del Estado» de corte y paño fascista, que tropezó con la oposición de altos mandos militares, de los obispos, y de los sectores de la Falange más burocratizada y catolizada. El día 19 de aquel mes de mayo, con la crisis de gobierno inusitadamente alargada, la presencia de Falange en el gobierno se incrementó con la entrada de José Antonio Girón, José Luis Arrese y Miguel Primo de Rivera, tres camisas viejas no precisamente de la cuerda de Serrano: un nuevo peligro sobrevenido a la fascistización del régimen, procedente de donde menos podía esperarse, de la misma Falange, que reafirmaba en la toma de posesión de su nuevo secretario general, frente a los chismosos pagados con moneda extranjera que habían propalado la especie de que Falange y Ejército andaban divorciados, la hermandad inalterable con el Ejército, al que Falange española enviaba, como mentís a tanta insidia, el abrazo íntimo y sincero. Por lo demás, y como aviso a los extraviados, José Luis Arrese reafirmó con igual énfasis el sentido religioso de Falange y su servicio a la «España auténtica, y auténtica es la teológica de Trento frente a la volteriana del XVIII», una advertencia para los que se dejaban engatusar por volterianos cantos de sirena: así eran los combates ideológicos por aquel entonces[621].

Pero las luchas por el poder entre los diversos estratos falangistas, o entre Falange y Ejército, o entre el partido

único y la Iglesia[622] o los monárquicos, en una situación tan dependiente de la voluntad del Generalísimo-Caudillo en el volumen y la coloración de sus fluidos, no determinaron en el grupo de Serrano un giro hacia los derrotados de la víspera, sino que contribuyeron a reafirmar su identidad falangista de esencias joseantonianas, y a defender sus posiciones con una nueva revista presentada con orgullo como publicación de Falange. Evidentemente, de recuperar una tradición liberal, en cualquiera de las múltiples acepciones del concepto, no hay ni el más lejano atisbo en la salida de *Escorial* a la calle. Todo lo contrario: lo que abunda en estos primeros números, en realidad hasta que el grupo pierda la dirección de la revista y Ridruejo decida apartarse de la política oficial porque, siendo «el Caudillo dueño del Estado, la Falange no informa ese Estado»[623], es el réquiem por el liberalismo derrotado, la exultación por el triunfo del totalitarismo y la racionalización teórica del Estado totalitario «como modo de organización propio del Estado moderno en su fase cualitativamente diferenciada de gran potencia», según argumentaba con su característica retórica Javier Conde. Estado fascista cuya teoría José Antonio Maravall recomendaba buscar, desde las páginas de *Escorial,* en la lectura de Sergio Panunzio; Estado totalitario que Antonio Tovar defendía ante el V Congreso Nacional del SEU como un valladar frente a las pretensiones de la Iglesia de crear sus propias universidades: «No más leyes que arranquen partes importantes de poder a un Estado que nosotros queremos totalitario»[624].

No lo ocultaron, no disimularon lo que eran ni lo que, con su revista, se proponían. *Escorial* se publicó por iniciativa de Dionisio Ridruejo, que fue el inventor del título porque, como explicó en su «Manifiesto editorial», «ésta es la suprema forma creada por el hombre español como testimonio de su grandeza y explicación de su sentido. El

Escorial que es —no huyamos del tópico— religioso de oficio y militar de estructura: sereno, firme, armónico, sin cosa superflua, como un Estado de piedra». Elemento central de los «delirios verticales» de la retórica falangista, esta simbología pétrea procedía, en sentido y forma, lejanamente de Ramón de Basterra, «uno de los nuestros», como lo llamaba José María de Areilza en el prólogo de una *Antología poética,* publicada en 1939, para la que seleccionó el pasaje «La Espera», del poema *Vírulo,* escrito en 1924, que decía: «¡Oh raza!, volverán los días imperiales / porque el sueño de perfección que congelara / en piedra musical, teológica y clara, / El Escorial, está de nuevo en mi alma»; y terminaba: «Mas ¡oh gozo! mi ánima es del linaje / del granito barroco de España, gris y duro, / pero hecho a perdurar en aires de futuro, / aspirando a grandeza en bravas contorsiones. / También he de grabar, en mi sillar, leones». Donde, como se ve, ya estaba todo: raza, imperio, piedra, Escorial, sillares, granito, barroco, leones. Más cerca en el tiempo, Ernesto Giménez Caballero había escrito unos años antes de El Escorial como símbolo del Estado supremo alcanzado en un día, en unos años del siglo XVI, como «Estado hecho piedra», recordando en su evocación a Ortega, que habría sabido escuchar las voces de angustia procedentes de sus torres, campanas, cruces y cúpulas[625]. Fue también Ridruejo su primer director; fue él quien llevó como subdirector a Laín, que unos años después, «cuando la incuria de unos y la mala voluntad de otros la iban dejando morir», recordaba la revista, nostálgico, como «joven y luciente hija mía». Fue de nuevo Ridruejo quien tuvo el acierto, según lo califica el mismo Laín, de situar como secretarios de redacción a Luis Rosales y a Antonio Marichalar: el primero procedente de *Cruz y Raya,* que José Bergamín había dirigido entre 1934 y 1936; el segundo, de *Revista de Occidente,* que José Ortega dirigió desde su primer número en 1923 hasta su

desaparición en 1936. Existía, por tanto, en la intención de sus directores la voluntad expresa de conectar con la cultura de antes de la guerra, voluntad que quedaba de manifiesto en el elegante formato de la revista, su predilección por el ensayo, el considerable lugar que en ella ocupaba la poesía, la abundancia de reflexión histórica, la amplia y diversa nómina de colaboradores[626].

Esta conexión tenía una muy concreta finalidad: tal como ellos mismos lo dejaron claro en su «Manifiesto editorial», *Escorial* había surgido con la voluntad de «ofrecer a la Revolución española y a su misión en el mundo un arma y un vehículo». Revolución española, en noviembre de 1940, se sabe bien lo que significaba: hacerse Falange con el control completo de la administración del Estado, como reclamaba Lissarrague desde las páginas de *Arriba;* ocupar los falangistas todas las cátedras, controlar la universidad frente al acoso de los sectores confesionales y eclesiásticos, algo a lo que animarán Laín y Tovar a los estudiantes del SEU cuando vaya declinando el año 1941 y Falange vea cada vez más lejana la hora de la revolución, o sea, de la implantación de aquel Estado totalitario que José Antonio Maravall pretendía encontrar para reemplazar al Estado agnóstico, neutro, liberal, fundiendo en una única moral revolucionaria los valores eternos de que el hombre es portador con la realidad histórico-política[627]. Pero, como dirá dos años después Ridruejo en su protesta ante Franco, no cualquier ocupación del Estado era revolución, sino únicamente la realizada por auténticos falangistas, por ese «grupo reducido» formado, según lo veía Laín, en torno al caudillo por «los hombres que sepan incorporar una creadora y pura actitud nacionalsindicalista —nacional-proletaria— al hecho de nuestra victoria militar y a la empresa inmediata de España». Grupo reducido de falangistas frente a lo que estaba ocurriendo bajo su mirada: los resortes vitales del mando ocupados en buena proporción por sus enemigos manifiestos, con los resultados

catastróficos que se podía suponer: fracaso de la autoridad en materia económica, estraperlo, debilidad de un Estado que sufre las intromisiones más intolerables, abandono de una política militar de previsión eficiente, confusión y arbitrariedad en el problema de la justicia, con agudización del encono rojo en extensas zonas del régimen; conspiración incesante de sectores reaccionarios; olvido total de la verdad fundacional falangista»[628].

Este grupo de Falange se había asignado una tarea que *Escorial* expresaba de la manera más elevada: «Rehacer la comunidad española, realizar la unidad de la Patria y poner a esa unidad al servicio de un destino universal y propio». En «Ediciones Escorial» exponía Javier Conde su intento de asentar el concepto de lo político sobre la idea del destino, que ya España había realizado en su día forjando la grandiosa utopía de la catolicidad universal. Tal era la misión encomendada a la generación de José Antonio: reconstruir «los valores orgánicos, libres y eternos que se llaman el individuo portador de un alma, la familia, el municipio, el sindicato […]», único camino para reconstruir la unidad del existir y para cumplir ese destino universal y propio que consistía en participar con Alemania e Italia en la configuración de la nueva Europa, que era precisamente lo que *Escorial* quería decir cuando se presentaba como arma y vehículo de la misión de la revolución española en el mundo. Tarea excitante, de magnitud y alcance histórico, que mueve a *Escorial* a dirigir un llamamiento «a todos los valores españoles que no hayan dimitido por entero», a todos los que «no hayan servido de auxiliadores en el crimen». La realización de la comunidad española con objeto de cumplir su destino universal, un propósito típicamente fascista, es lo que está en la base de esa política, tantas veces atribuida a un talante liberal, de integración de todos los valores españoles que no hubieran dimitido por completo ni hubieran auxiliado al crimen.

A las gentes de pensamiento y de letras, a aquellas a las que van dirigidos los editoriales de *Escorial,* se les demanda que vengan a llenar de su afán espiritual, de su trabajo e inteligencia, un «régimen que bien justificado está por la sangre», y empujar la obra cultural española hacia una intención única, larga y trascendente. No había lugar para interpretar esta llamada como una posibilidad de restablecer una comunidad «con equívocos y despropósitos», pero por si acaso se ocuparon de aclararlo[629]. Desde el fin de la guerra civil y después de la victoria, el propósito integrador de la revista consistía, en la realidad política del momento, fuera de la cual todas estas llamadas carecen de sentido, en la absorción del vencido después de que reconociera en la práctica la razón que asistía a los vencedores: ésa era la oferta dirigida a unos intelectuales aterrorizados. Dionisio Ridruejo afrontó la cuestión de la manera más cruda, sincera y directa en el prólogo que escribió en octubre de 1940 a las obras de Antonio Machado, el «poeta más grande de España desde el vencimiento del siglo XVI hasta la fecha». Ante todo, reafirmando que él escribía como «escritor falangista, con jerarquía de gobierno, para el libro de un poeta que sirvió frente a mí en el campo contrario». En el campo del poeta, dice Ridruejo, se había instalado de tiempo atrás «en la política y en el Poder una minoría rencorosa, abyecta, desarraigada, cuyo designio último puede explicarse por la patología o por el oro». La meta de esta gente enferma o despreciable era «el arrasamiento de toda vida espiritual, el descuartizamiento territorial y moral de España y la venta de sus residuos a la primera ambición cotizante». Tan abyectos eran que sólo por la coacción puede entenderse que ese campo hubiera contado con «algunas de las más delicadas minorías colaboradoras»; coacción ejercida por la fuerza bruta o gracias al secuestro moral por la hábil explotación de las fibras más sensibles de esas minorías.

Éste habría sido el caso de Antonio Machado, el «propagandista propagandeado», como lo llama Ridruejo. «Para todo se contó con la fidelidad del pobre D. Antonio»; pobre, en efecto, porque «ideas políticas no tenía». Una partida de desalmados se había llevado a su campo al pobre don Antonio, eso fue todo. Y ahora había que rescatarlo de aquel secuestro moral. Por A o por B, Machado había servido las consignas de la España roja, pero Falange no podía resignarse a tenerlo como poeta nefando; tenía que salir a su rescate «con un precepto de fidelidad a la propia causa». Los que acometen la empresa de rescatar a don Antonio son, claro está, la antítesis de sus secuestradores: cuando España se había partido en dos mitades y estaba a punto de consumarse irreparablemente, para siglos, la traición, se alzó frente a ella una verdadera, recta y limpia violencia nacional respaldada moral y políticamente por quienes ya habían ofrecido a España la oportunidad serenamente revolucionaria de lograr la síntesis de sus aspiraciones discordes. Rescatar para una síntesis, síntesis de la patria, síntesis de la cultura: volver a ensamblar lo disjunto, «conciliar en unidad toda la dispersión española y todo lo español al servicio de un solo designio universal»[630]. Reconstruida con los despojos de los vencidos esa unidad en un régimen justificado por la sangre, gracias a la verdadera, recta y limpia violencia nacional, España estaría en condiciones de cumplir su misión imperial junto a las potencias del Eje, ella misma eje de la Hispanidad: para eso había que salir al rescate del pobre don Antonio.

Y esto es, aparte de lo que implica considerar al otro como «rescatable», lo que de verdad importa en el propósito de unidad nacional: integrar a los vencidos no tenía nada que ver con el mantenimiento de una herencia cultural de signo liberal, sino con el cumplimiento de una misión imperial. De lo que se trataba a finales de 1940 era de reconstruir una comunidad quebrada por dos posiciones

históricas que propugnaban y practicaban la división, como escribirá Luis Díez del Corral en su exposición y apología de la Ley Sindical: el liberalismo económico, que proclama el principio de lucro como único que rige la vida económica y que introduce en ella un sentido particularista y caótico; y el socialismo, que predica la lucha de clases. Frente a esos dos principios disgregadores, lo que Díez del Corral afirma es «nuestro sentido orgánico y unitario, nuestro rabioso unitarismo más extremado que el que aparece en los sistemas fundados por países de régimen similar al nuestro, porque más extremada y enconada fue en España la división»[631]. Pero como ese unitarismo rabioso no acaba de llegar y los días imperiales de la nueva España no acaban de amanecer, los acentos se volverán más perentorios a medida que el dominio nazi se extienda en la ofensiva contra la Unión Soviética. Apóstoles de una moral nacional, los redactores de *Escorial* sienten la ocasión incitante para la patria, que, alejándoles de la abstención cobarde, les enseña dónde ha estado y dónde está el enemigo. Bajo la consigna de «orden europeo nuevo» se esconden ideas nobles y útiles. Por contra, el orden de ayer, el orden liberal y democrático de Europa, el orden de Ginebra y de Versalles, no pudo ser peor para la Patria. España en el siglo XIX «no existió históricamente»: todo en ese siglo nefando había sido importado: nuestro romanticismo fue sugestión del francés; los partidos políticos, calcos de realidades extraespañolas; nuestra escasa y endeble ciencia fue positivista a la francesa o krausista a la tudesca; la religiosidad se tiñó de extranjerizo pietismo modernista. Hasta en nuestro tradicionalismo, demasiado Bonald, escribía el editorialista de *Escorial* en diciembre de 1940, Laín seguramente, que dos años después volverá sobre lo mismo con parecidas palabras, aunque ampliando el trecho de la inexistencia de España: «El secreto de nuestro siglo XIX es que no ha sido nuestro.

España no ha existido históricamente en todo el Ochocientos o, si se me apura, desde Carlos IV», escribía entrado ya el año 1942. Un pensamiento, por cierto, el de la inexistencia española del siglo XIX, muy arraigado en los medios católicos, y que Franco no se cansará de repetir: «El siglo XIX, que nosotros hubiéramos querido borrar de nuestra historia, es la negación del espíritu español, la inconsecuencia de nuestra fe, la denegación de nuestra unidad, la desaparición de nuestro imperio, todas las degeneraciones de nuestro ser, algo extranjero que nos dividía», dijo un día de 1950 desde el balcón del Ayuntamiento de Baracaldo, resumiendo en un solo párrafo todo lo que el pensamiento reaccionario español achacaba al siglo del liberalismo y repetían en 1940 los responsables de *Escorial*[632].

Ahora, la constatación de haber sido derrotados en la «coyuntura adversa» del siglo XVIII es la que eleva los ánimos y enardece las palabras de los editorialistas de *Escorial:* la ira contra Francia que Ciano percibió en Serrano se amplía en la «ira contra Europa», que se extiende más allá de los tiempos de la Ilustración, más allá del siglo de Luis XIV, hasta alcanzar a la reina Isabel y a sus piratas; por eso en *Escorial* se recibe con alegría «cualquier amenaza que venga a destruir una situación que para nosotros ha sido funesta». Ira contra Europa liberal y democrática y alegría por su destrucción que muy pronto se convertirán en una propuesta de beligerancia: *Escorial* quiere entrar en la guerra, y por eso, más allá del siempre cauto caudillo, se declara beligerante. «Nosotros somos los falangistas que escribimos *Escorial»*, dicen en su editorial de junio de 1941, no por casualidad el mes en que el ejército oriental de la Wehrmacht desencadenó su ofensiva contra la Unión Soviética. Y por ser los falangistas de *Escorial* toman posición ante el hecho enorme de la guerra, de esa guerra universal y terrible que a todos obliga a

tomar partido. El repertorio de posiciones posibles les parece muy escaso: la muerta, que es inercia e indiferencia, y la viva, que por vida es temblor, angustia, inquietud y batalla, pasión, partido y combate. La elección es clara: la viva, es decir, la beligerancia. ¿Contra quién?: de una parte, contra el comunismo, desde luego; la fe en Jesucristo y la creencia en el hombre portador de valores eternos así lo exige. Pero esa misma creencia obliga también a situarse frente al capitalismo: contra él, por la misma causa, es el combate de estos falangistas. Aún hay más: juran defender la unidad del hombre, frase que encierra la pavorosa realidad de que el hombre está partido. ¿Y quién lo partió?; ¿quién hizo perder al hombre su unidad? Pues la monstruosa alianza del capitalismo con el liberalismo democrático. He ahí por tanto la tarea de *Escorial:* «Como no hemos encontrado la fórmula de separar la democracia liberal del capitalismo, contra una y contra otro nos proclamamos beligerantes […] por la sagrada unidad del hombre, por la comunidad de los hombres en Dios y en la Patria». Y así será siempre, porque así fue desde el principio, «porque el combate que la Falange empeñó antes del primer tronar de las ametralladoras en las calles desapacibles de España, contra el marxismo y contra el liberalismo de izquierdas y de derechas fue ante todo dialéctica de puños y pistolas»[633].

No se trata por tanto en esta denuncia y en este combate contra el liberalismo de una exigencia meramente política: en Falange, entendida al modo en que la viven los hombres que hacen la revista —no hay ni una sola mujer en *Escorial* —, se ha establecido el primado de la contemplación y de la voluntad religiosa y poética, como escribirá Rafael Sánchez Mazas. Eso es lo que les diferencia de los otros movimientos que en Europa puedan parecer afines. Por su voluntad religiosa y poética, base del imperio, por esa decisión de situar al cristianismo como origen y fuente de la revolución poética, los falangistas que hacen *Escorial* tendrán como misión primera acabar con la pedantería que procede del Renacimiento, que se agrava en el siglo XVII y que culmina su carrera humanística en el liberalismo, en el personalismo, en el subjetivismo[634]. Frente a todas estas desviaciones, la beligerancia proclamada por *Escorial* en el primer semestre del año 1941 se convertirá muy pronto, cuando «ya están allá —en las llanuras donde Europa linda con el Infierno— nuestros mozos voluntarios», en decisión de formar parte de la vanguardia que construye el «Nuevo Orden Europeo». En efecto, para este grupo de falangistas no será lícito dudar del puesto de España, de nuestra España, en la construcción del nuevo orden del mundo. Ya José Antonio Maravall había afirmado que los tres pueblos que habían realizado una aportación sustancial al totalitarismo volverían «a regir a los demás pueblos del mundo», y Jaume Vicens Vives afirmaba por estas mismas fechas en la revista *Destino* que el resurgimiento de la potencialidad de España permitía contar con un factor de importancia suma en la ordenación jerárquica de la futura Europa: la resurrección del sistema hispano del siglo XVI, el eje España-Italia-Alemania. La historia y la sangre señalan a España un lugar eminente, dicen en *Escorial*. El mundo caduco que ha sucumbido ante el ímpetu de este nuevo orden fue «quien puso su pie en nuestro cuello», el culpable

de que durante dos siglos haya vivido España en servidumbre. El deber, pero también el derecho, que impone la sangre de nuestros más recientes muertos consiste en formar en los cuadros «de ese proclamado y nonato Orden Nuevo». España deberá añadir algunos acentos de su voz al naciente concierto cultural del nuevo orden europeo[635].

Por su contenido político e ideológico, *Escorial* fue una revista beligerante contra el liberalismo; una aliada consciente, con verdadera ansia de formar parte de su vanguardia cultural, del totalitarismo, régimen que sus colaboradores también propugnaron durante todos esos meses desde las páginas de otras publicaciones de Falange. En relación directa con esta política, *Escorial* se propuso reconstruir la unidad cultural de la nación rescatando a aquellos que, aun habiendo colaborado con los vencidos, decidieran expiar su pecado, dar el paso de incorporarse a los vencedores, o, si ya habían muerto, suprimiendo de su obra cualquier implicación política, su compromiso consciente, libre y perdurable hasta el mismo fin de sus vidas en el exilio con la República, para quedarse con su dolorido amor a España y otras bellezas y sentimentalidades de la misma índole. Sin duda, el trato de estos falangistas con los vencidos fue de distinta naturaleza a la que encontraron del lado de la más pura ortodoxia: los clérigos de la España vencedora se limitaban a prohibir, bajo pecado mortal, la lectura de los autores «venenosos», mientras que ellos proponían una lectura que permitiera integrarlos en la síntesis unitaria superior de la nación. Esta política les valió, por el momento, paternales llamadas de atención, avisos sobre el peligro de posibles debilidades y flaquezas, y hasta algunas disputas literarias, como las que Félix García, un fraile agustino, sostuvo con Pedro Laín: «No confunda usted, por Dios, a Unamuno y Azorín con Alomar y Giner de los Ríos», exhortaba Laín al buen sacerdote, reprochando al «padre Félix» su escasa finura

por atribuir al 98 el proyecto europeizador de la Institución Libre de Enseñanza. No caiga usted, padre Félix, le advertía condescendiente, «en ese tópico grueso de poner en una línea homogénea a la generación del 98, la Institución Libre de Enseñanza y los europeizantes ulteriores; déjelo para esa patriotería zarzuelera que se regodea con las mediocridades. Es un error decir que no amaron a España y un dislate negarlo, aunque ciertamente su modo de amar era muy distinto del preconizado por José Antonio y su actitud muy distinta de la nuestra, creadora, combativa, unitiva»[636]. Los obispos fruncían el ceño ante estos escarceos entre intelectuales que rivalizaban en mostrar su leal adhesión a la Iglesia a la par que discutían sin perder las buenas maneras, bajo las que era perceptible una hostilidad soterrada. Pero entre Laín y García la sangre no llegó al río, aunque, para evitar futuros descarrilamientos, Pla y Deniel, en marzo de 1942, en las postrimerías de su pontificado en Salamanca, y a la espera de hacerse cargo de la sede primada de Toledo como sucesor del cardenal Gomá i Tomás, declaró prohibida por las reglas generales del Código Canónico, paso previo para allanar el camino a su posterior inclusión en el *Índice,* la obra *Del sentimiento trágico de la vida,* de la que era dolorido y hasta desesperado autor don Miguel de Unamuno. Repetidamente, recordaba la revista *Ecclesia* al publicar la condena, «hemos llamado la atención desde nuestras columnas sobre ciertos desgraciados intentos de rehabilitación de personajes y reedición de obras que a vueltas de indiscutibles méritos literarios fueron funestas para el ideario católico de España». ¡No sabía bien Antonio Machado cuánto acertaba al predecir en marzo de 1937 que los del 98, primera generación española que no sesteaba a la sombra de la Iglesia, acabarían cayendo indefectiblemente en el eclesiástico *Index Librorum Prohibitorum*![637]

Escorial, por el contrario, pretendía constituirse como una empresa de «integración de valores». Como sus promotores recordarán, allí se daba acogida sin preguntar por el pasado, con tal de que constara una actitud de expiación o arrepentimiento; en la revista pudieron recalar intelectuales que habían sufrido la depuración, que estaban amenazados —ellos sí— por un exilio interior, o que tropezaban con infranqueables obstáculos en cualquier otra publicación. La nómina no es, ciertamente, desdeñable, y debe ser valorada en toda su entidad, especialmente porque, al mismo tiempo, desde otras publicaciones de Falange resoplaban todavía los aires exterminadores. En Pamplona, *Arriba España,* primer diario de la Falange, denunciaba a «los llamados "intelectuales" del viejo régimen demoliberal-comunista», a los que les hubiera gustado enviar al exilio. El editorialista del diario navarro no podía soportar que gentes como Baroja, Azorín o Concha Espina entraran y salieran al extranjero ufanamente y zacanearan y escribieran «en las mismas columnas falangistas» sobre «nuestro José Antonio». En consecuencia, reprobaba todas esas «raíces institucionistas, liberales, marxistas, ateas, orteguianas, antiespañolas que se han ingertado (sic) en el corazón de la Falange», en las cátedras, revistas, libros y periódicos, y gritaba con todas sus fuerzas «abajo el 98, todo su clima, su mal espíritu, su imborrable traición a las esencias españolas»[638]. En *Escorial,* por el contrario, escribieron, como recuerda Laín, además de los congregados en Burgos —Ridruejo, Tovar, Rosales, Vivanco, Torrente, Conde, Salas, Alonso del Real, el mismo Laín— y algunos falangistas de antes de la guerra civil —Montes, Alfaro, Santa Marina, Aguado, Ros—, muchos jóvenes con su carrera literaria o publicista recién iniciada: Caro Baroja, Cunqueiro, Corral, Gómez Arboleya, Maravall, Marías, Muñoz Rojas, Orozco, Panero, Martín de Riquer, Sopeña, Suárez Carreño, y no pocos que antes de 1936 habían brillado con luz propia: Dámaso Alonso,

Azorín, Baroja, Cossío, Diego, Almagro, García Gómez, Lafuente, Marañón, Menéndez Pidal, D’Ors, Zaragüeta, Zubiri. Son los que Laín recuerda, los que cualquiera puede corroborar recorriendo los índices de la colección. Alguno de ellos, como Dámaso Alonso, llegó a publicar en *Hora de España,* aunque sólo en una ocasión, para ocuparse de la injusticia social en la literatura española; y Julián Marías, movilizado por la República, lo hizo dos veces, también sobre cuestiones históricas o metafísicas, como el problema de la pérdida de Dios. *Escorial* abrió a todos las puertas: antiliberal por su contenido, *Escorial* habría sido entonces liberal por su actitud, por su talante.

¿Qué hay de esto? Es indudable que, entre sus promotores, *Escorial* dejó una huella profunda, que su recuerdo ha perdurado y ha sido renovado por ellos cada vez que tuvieron ocasión de mirar hacia atrás, hacia lo que fueron y lo que proyectaron en aquellos años para ellos tan excitantes, de la primera posguerra. Pero las huellas o trazas de los acontecimientos del pasado no son como registros de ordenador, siempre idénticos a sí mismos, sino que se reinterpretan y representan continuamente: son como «trazas que los hechos han dejado para ser interpretadas y analizadas más adelante»[639]. La memoria individual de un acontecimiento que ha dejado su huella en la corteza cerebral o en nuestra vida afectiva cambia con el tiempo. Lo mismo vale también para la memoria social, sea privada o pública: a pesar de las políticas de la memoria que pretenden fijar para siempre una imagen del pasado idéntica a sí misma, cargada de los valores y las emociones del momento, y edifican monumentos duraderos, de mármol, o establecen rituales conmemorativos, la representación social del pasado cambia con el tiempo, adaptándose a las nuevas informaciones recibidas o elaboradas y a las nuevas experiencias vividas por quienes fueron testigos de aquellos acontecimientos.

La posibilidad de modificación de la memoria, o más exactamente, la posibilidad de que los acontecimientos del pasado puedan ser continuamente re-presentados, re-creados, re-interpretados, abre un amplio campo a la voluntad individual y a la decisión política. El ejercicio de la memoria por parte de aquellos falangistas que soñaban con un régimen ocupado de arriba abajo por ellos no podía dejar de modificar, desde cada presente en que ese ejercicio se realiza, la percepción de lo que habían sido en el pasado. No se trata aquí de calificar como impostura el contenido de ese recuerdo y adoptar ninguna airada ni sarcástica forma de denuncia. Estas actitudes, para el ejercicio de la comprensión histórica, no conducen a nada; sólo tal vez a la autosatisfacción de quien se cree más listo o más auténtico que aquellos a quienes estudia. Como tampoco conduce a nada la voluntad de ocultar lo que fueron tal como ha quedado registrado no en la memoria de los protagonistas, sino en las manifestaciones públicas de su pensamiento o de su acción, en sus intervenciones en los debates públicos y en las luchas políticas: saltar por encima de sus biografías, calificar lo que en un momento fue esencial para ellos como algo episódico y sin sustancia; peor aún, justificarlo con el argumento de la circunstancia histórica, es un fraude, por mucho que protesten sus autoproclamados discípulos. Se trata aquí de otra cosa: de saber por qué habiendo actuado como fascistas, habiendo soñado con implantar un régimen totalitario y habiendo pugnado por que España ocupara un puesto de vanguardia junto a Alemania e Italia en la construcción del nuevo orden europeo, reinterpretaron aquel momento como un momento liberal y se tuvieron a sí mismos como liberales.

La respuesta más inmediata y más obvia es: porque cuando hablaron de su pasado lo eran; porque, en el momento de recordar, habían llegado a ser liberales y hasta demócratas: porque, como señala Torrente, «hoy [1968] mantienen actitudes del más amplio liberalismo». La

memoria, como la historia, siempre está en relación con preguntas y exigencias planteadas por el tiempo presente. Tenía razón Benedetto Croce cuando afirmaba que las demandas prácticas que laten bajo cada juicio histórico dan a toda la historia el carácter de historia contemporánea. Contamos el pasado requeridos por las necesidades del presente, y, por tanto, es una pretensión ingenua aspirar a un relato histórico objetivamente verdadero y válido para cualquier tiempo y lugar. Lo mismo vale para la memoria: recordamos o echamos al olvido según lo que el presente requiere que hagamos con las huellas del pasado. Cuando Torrente Ballester escribe, a propósito de la transición a la democracia, que ellos, desde *Escorial,* en los primeros años cuarenta, quisieron hacer algo parecido, está reinterpretando aquel pasado a partir de una experiencia del presente que modifica por completo el sentido de su pasada acción, pero que adquiere un sentido nuevo para quien ha vivido las dos experiencias y busca encontrar, y trata de inventar, un hilo, una coherencia, entre ellas. Es la explicación que ofrece Juan Marichal cuando afirma que la trayectoria biográfica de Laín y Ridruejo demuestra que los propósitos conciliadores de *Escorial* respondían a una verdadera voluntad de convivencia. Amando de Miguel, por su parte, está convencido de que la «paradójica interpretación de los fascistas españoles como liberales» se debe a que «así devienen sus más egregias figuras». Se trata, pues, de interpretar lo que se fue en el pasado por lo que se ha llegado a ser en el presente[640].

Pero recordar desde un presente liberal o democrático sus primeros pasos públicos como liberales o como intelectuales decididos a mantener viva, en la medida de lo posible, la tradición liberal española, no era en modo alguno obligado ni es la manera adecuada de dar cuenta de ese pasado: *Escorial* nunca fue liberal, ni ahora ni después. Sus promotores pudieron haber reconstruido una trayectoria que les llevó del fascismo y del totalitarismo al

liberalismo y la democracia, fuera ésta católica o social, interpretando como fascista y totalitario su proyecto de 1939 y los instrumentos en que ese proyecto plasmó, entre ellos, *Escorial*. Pues esa voluntad de integración de intelectuales de distinta procedencia en un proyecto de reunificación nacional, de rehacer la unidad de la Patria; esa confesada asunción de lo que de valioso encontrara el grupo en la herencia de quienes le precedieron o de quienes, habiendo sufrido la derrota, quisieran incorporarse a su proyecto, puede ser perfectamente entendida en términos fascistas como una repetición de la política cultural seguida por Gentile en Italia en los años 1925-1926, cuando intentó «atraer a la órbita del fascismo a intelectuales de diversa extracción ideológica, no en nombre del partido fascista sino de la cultura nacional»[641]. Lo nacional por encima del partido en un tiempo en que el partido, por no haber logrado todavía su objetivo de totalitaria revolución nacional, estaba lejos de identificarse en la práctica con la nación: tal fue el argumento para atraer, del lado de los vencidos, a quienes estuvieran dispuestos a sumarse a la empresa bajo el señuelo de la construcción de la nueva nación: un argumento típicamente fascista para sostener una política cultural fascista.

En España, a esa política se añadió la profunda convicción católica de muchos de sus protagonistas, que entendieron el ejercicio de rescate como una práctica de la virtud de la caridad. Así fue el caso, tal como lo definió muy pronto Ángel Álvarez de Miranda, de Pedro Laín, «punta de vanguardia del quehacer intelectual de la postguerra». Su ancha capacidad de amistad intelectual se podía «resumir como estricta caridad, otra de las virtudes del pensador católico». Nadie como él había «osado predicar divisas tan revolucionarias como la de *amica veritas, sed etiam amicus Plato»,* escribía aquel joven filósofo; o aquella otra, inaudita, del *hispanus hipano amicus.* Esta actitud era la

que Laín oponía a los apologistas que se presentaban como detentadores únicos de la verdad, que en sus plumas se tornaba huraña, insidiosa y antiestética. No así en el Laín que desde su caridad cristiana se había acercado a las mentes generosamente abiertas, aunque no siempre ortodoxas, que habían impartido su magisterio desde el 98. Y todo eso, advierte Álvarez de Miranda, expresando la sustancia de esta actitud de caritativa recuperación, «sin la menor claudicación, sin el compadrazgo de los eternos buenos componedores del aquí no ha pasado nada, sino manteniendo gallarda fidelidad a la trayectoria de su voz, suscitada por el tremendo reventón de su guerra»[642].

Política fascista o política católica, o peculiar mezcla de ambas, la atracción se dirigió en España —lo que la diferencia radicalmente del caso de Italia— a derrotados en guerra civil, muchos exiliados, otros encarcelados, depurados o sometidos a consejos de guerra, no pocos muertos, lo que da en sus primeros momentos a toda esa política cultural el aire de un expolio, e impregna las maniobras de acercamiento de algunas figuras intelectuales de generaciones anteriores de un patetismo bien doloroso: la carta que Azorín consideró necesario enviar al camarada director de *Arriba* a propósito del estreno de *Víspera,* de Samuel Ros, recordando de paso que había estado tres años en París «por guardar luto al dolor de España», es una muestra elocuente[643]. Dionisio Ridruejo, que reflexionó en múltiples ocasiones sobre el significado de aquellos años, y que definió con el término exacto de «fascista» su propio pasado político, concede en su *Escrito en España* que «visto desde fuera y desde lejos, todo aquello tenía que parecer una farsa, un falso testimonio, un ardid de gentes aprovechadas que querían sumar y con la suma legitimar la causa a la que servían y cuyo reverso era el terror». No podría decirse mejor: eso fue exactamente *Escorial* visto desde fuera y desde lejos, como únicamente puede mirar el que pretenda dar cuenta de un momento histórico. En este

mismo libro Ridruejo escribe que «leídas 20 años después o entonces desde lejos», las «numerosas expresiones» de los intentos de recuperación del adversario pueden parecer equívocas, «porque nos valíamos del recurso de despreciar los aspectos discrepantes de las personalidades tomadas como ejemplo en vez de afirmar, sin más, su derecho a la plena reivindicación incluso como tales discrepantes»[644]. El único problema de esta exacta interpretación es que la lectura de las «numerosas expresiones» en que plasmó su política no permite sacar la conclusión de que en efecto se trataba de un recurso, sino de una exaltante certidumbre. En todo caso, visto de dentro y de cerca, el entusiasmo de sus responsables, la seguridad de que España amanecía y un glorioso porvenir le aguardaba, la evidente honestidad personal de la que muchos dieron más que cumplida muestra, pueden tal vez en el recuerdo de sus protagonistas añadir a aquel intento de sumar para legitimar una dimensión que sólo adquirió cuando, pasados veinte años y fracasado el originario proyecto de integración de los contrarios en la unidad superior de la patria, el entusiasmo se convirtió en desencanto, el amanecer en ocaso y el glorioso futuro en la miseria del presente. Fue entonces cuando, despertando de un mal ensueño, se dieron una palmada en la frente y se dijeron: pero si los liberales éramos nosotros. No lo eran, pero en todo caso para llegar a esa súbita revelación debieron pasar todavía por otra experiencia de poder, por otra batalla contra una nueva política de exclusión y por otro fracaso, esta vez definitivo.

9

EXCLUYENTES Y COMPRENSIVOS: INTELECTUALES COMO DUEÑOS DE LA MEMORIA Y POLÍTICOS DE LA CULTURA

Escribía José Luis López Aranguren en 1953 que la mayoría de los grandes escritores y artistas aparecidos en España desde la generación del 98 habían creado «obras admirables sin tomar en cuenta para nada a Dios». Sin embargo, «a partir de la República las cosas cambiaron mucho», pues entre las gentes de su edad los más y mejores escritores y artistas proclamaban «orgullosamente su fe católica»: una realidad que él mismo confirmará cuatro años después cuando se recree en la idea de que durante un cuarto de siglo España había asistido a una verdadera «primavera católica». Prácticamente todos los escritores de su generación que se quedaron aquí después de la guerra, pero también muchos de los que se fueron, «hemos sido católicos». Dubitativo, sin embargo, de que pudiera decirse otro tanto de los más jóvenes, lamentaba la pérdida de una gran oportunidad histórica por culpa de la disensión entre dos sectores de católicos: los «confinados», reaccionarios e inmovilistas, veían, decía Aranguren, «en nosotros el peor enemigo». Y ellos, por su parte, «privados de *interlocuteurs valables*», se habían visto obligados a consumir tiempo y energía en defender su derecho a la existencia, unas peleas que aburrían a los jóvenes y que anunciaban tal vez que «la primavera haya tocado o esté tocando a su fin y que estemos a punto de entrar en un nuevo "otoño católico"».

En España, terminaba su pesimista previsión, «el intelectual católico ha vivido durante unos decenios triunfalmente. Es de temer que le aceche un futuro bastante menos confortable»[645].

Aranguren contaba con una cualificada y, por aquellos años, poco deseada compañía en su afirmación de que en España todos los intelectuales eran católicos. Rafael Calvo Serer, notorio publicista del Opus Dei y jefe de fila de los «confinados», escribiendo también en 1953, recordaba la respuesta del duque de Maura al emisario de un grupo de católicos franceses interesado en preparar contactos con aquellos católicos españoles que desearan estudiar la posibilidad de un orden internacional cristiano: «aquí somos católicos todos», le respondió el duque. Y Calvo Serer se mostraba por completo de acuerdo: falangistas, tradicionalistas y monárquicos, liberales o integristas, demócratas o totalitarios e incluso muchos de los que se creían marxistas: «en España somos católicos todos». Pesimista, como Menéndez Pelayo, respecto a la fuerza de cualquier otro vínculo o cimiento en el que asentar la nación española que no fuera la fe católica, Calvo Serer situaba en ese «todos somos católicos» el único elemento de unión sin el cual resultaba imposible la misma convivencia nacional[646].

El mismo año en que Aranguren y Calvo Serer, cada uno por su lado, constataban que en España todos eran católicos, el Estado español y la Santa Sede firmaban solemnemente en Roma un Concordato, suscrito en nombre de Pío XII por Domenico Tardini, prosecretario de Estado, y en nombre de Francisco Franco por su ministro de Asuntos Exteriores, Alberto Martín Artajo, en cuyo preámbulo se calificaba al texto concordado de «norma que ha de regular las recíprocas relaciones de las Altas Partes contratantes en conformidad con la ley de Dios y la tradición católica de la nación española». Católicos los intelectuales, católico el Estado, católica la nación, católica la tradición, no debe

extrañar que el lenguaje político estuviera también impregnado de fe católica. Lo que hasta entonces se había intentado construir en España era un «Estado católico, social y representativo, que, de acuerdo con su tradición, se declara constituido en Reino», según establecía el art. 1 de la Ley de Sucesión a la Jefatura del Estado, de 26 de julio de 1947: los católicos habían, pues, ganado en las soterradas y abiertas pugnas por la definición de aquel régimen en perpetua construcción.

Lo que ocurría a la altura de 1953 era que, siendo todos católicos, no todos estaban de acuerdo en los contenidos y fines de una política católica, como había señalado Calvo Serer en sus reflexiones sobre el papel de la Iglesia en la vida pública española. En ellas, Calvo había denunciado a un grupo de intelectuales que, confesándose católicos, se había opuesto a la política cultural católica, o sea, a la propugnada por su propia facción, y había desconocido públicamente esta gran verdad: que en España todos los intelectuales eran católicos. No satisfechos con su oposición a la única ortodoxia y con hacer la propaganda de autores heterodoxos, estos intelectuales conculcaban los principios expuestos por la jerarquía de la Iglesia y, presentando al mundo católico dividido entre excluyentes y comprensivos, llevaban a plantear una especie de oposición entre fieles e infieles a la voz de la Iglesia, sin caer en la cuenta de las nefastas consecuencias que tal actitud traía consigo en España.

Excluyentes y comprensivos habían sido los calificativos utilizados pocos meses antes por Dionisio Ridruejo para identificar a dos facciones[647] que venían enfrentándose de tiempo atrás en torno al redivivo problema de España. Para los excluyentes, escribe Ridruejo en el nuevo semanario –*Revista*— que dirige en Barcelona desde 1952, el problema consiste en lo que España no es ya; para los comprensivos, en lo que España no es aún. Según los primeros, el ideal era un regreso al pasado, una

restauración; según los segundos, la depresión nacional no consistía en haber perdido algo que fuera preciso restaurar sino en no haber ganado algo que era preciso integrar. Acción Española y Falange Española —afines en la afirmación de lo español y en el amor a los métodos heroicos— eran dos movimientos perfectamente incompatibles, afirmaba Ridruejo, aduciendo como muestra la contradictoria forma de enfrentarse a figuras del pasado como Miguel de Unamuno o Miguel Hernández. Si estos dos hombres, y otros disidentes de la tradición ortodoxa, eran considerados como intrusos a los que sería preciso expulsar, o como una incidencia perturbadora con cuya eliminación quedaba zanjado el problema, toda comprensión hacia lo que fueron o representaron se convertía en un vicio de debilidad. Y de eso precisamente les acusaban los excluyentes, los que habían engrosado las ya crecidas filas del Opus Dei y habían intentado reconstruir la unidad cultural de España en torno al «ideario reactualizado de Acción Española», como había escrito alguien muy cercano a ellos, Gonzalo Fernández de la Mora. Hombres de la España sin problema: eso eran los excluyentes, reaccionarios y restauradores; hombres de la revolución pendiente, herederos de todos los problemas y enderezadores de todas las subversiones, eso eran ellos, los comprensivos, los hombres de la España como problema[648].

El enfrentamiento de unos con otros, que se remonta a las pugnas por ocupar posiciones de poder desde que comenzó a configurarse el Nuevo Estado, se había agudizado en los años de la posguerra mundial, cuando la derrota de los fascismos y el aislamiento a que fue sometida la Dictadura volvió a traer al debate intelectual cuestiones como el ser de España, la diferencia y peculiaridad española, el origen de la decadencia, la identidad católica de la nación, el lugar de Menéndez Pelayo en la conformación de la conciencia nacional, el significado

español o foráneo de las tradiciones no católicas surgidas en España desde la Ilustración. Disipado entre los «comprensivos» el sueño de formar con Alemania e Italia la avanzada del Nuevo Orden, y bloqueada para los «excluyentes» la posibilidad de entender lo que en España ocurría en clave de los vencedores de la II Guerra Mundial, la reflexión durante esos largos y sombríos años volvió a ensimismarse en la propia historia, para buscar, en las profundidades del tiempo, en la Edad Media, el Renacimiento, el Siglo de Oro, una diferencia, una forma específicamente española de Estado, que ahora revivía y que no buscaba su legitimación en el fascismo ni en la democracia, sino en una tradición católica autóctona de ejercicio del poder. Se trataba, como lo definió Rodrigo Fernández Carvajal, comentando una polémica entre Jorge Vigón y Dionisio Ridruejo sobre la actitud que los españoles debían adoptar respecto a los intelectuales no ortodoxos de antes de 1936, de determinar en qué medida la nueva síntesis espiritual que surgía en España a comienzos de los años cincuenta debía «constituirse heredera de la cultura española de anteguerra». Para unos había que «hacer en la herencia yacente una rigurosa discriminación»; para otros, la incorporación de aquella herencia debía ser «generosa y ancha». En ambos casos, se trataba de «refinar y dar una versión cultural a una actitud histórica: la de los españoles que hicieron el Movimiento Nacional»[649]. Qué hacer con el pasado con objeto de configurar y legitimar una forma española de poder en el presente y para el futuro: ése era el problema que se planteaban los intelectuales, todos católicos, cuando finalizaban los años cuarenta y España seguía sola en el mundo.

Dos retóricas enfrentadas: España como problema...

La batalla entre estos dos modos de concebir la política cultural católica se expresó retóricamente en un singular retorno del problema de España, que la Iglesia vencedora había dado por resuelto para siempre al recitar durante la guerra civil el mito salvífico de España y Anti-España. Ridruejo publicaba sus reflexiones sobre los excluyentes y los comprensivos en abril de 1952, cuando las posiciones llevaban ya algunos años deslindadas y cada una de las facciones en las que vino a dividirse aquel mundo intelectual defendía sólidas posiciones de poder cultural. El grupo procedente de Falange —«y sigo usando el nos porque aquel grupo permanece unido», escribía Ridruejo[650]— había escalado en la crisis de 1951 los primeros puestos del Ministerio de Educación bajo la mano protectora de un católico que procedía, por la Acción Católica, de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, pero que no sentía reparo en vestir el vistoso uniforme —chaqueta blanca sobre camisa azul— de los jerarcas del Movimiento: Joaquín Ruiz-Giménez, llamado de Roma, donde llevaba ya muy adelantada la elaboración del Concordato que se firmaría en 1953, un detalle que no debe pasarse por alto si se quiere comprender el sentido de la política de la cultura y el tipo de educación que estaba decidido a impulsar desde el Ministerio, tantas veces confundido con una especie de reformismo liberal[651]. Por su parte, el grupo de intelectuales del Opus Dei, que venía de Acción Española y pretendía apropiarse a Menéndez Pelayo a la par que reivindicaba como suya la herencia de Maeztu, era fuerte en el Consejo de Investigaciones Científicas, disponía de la revista *Arbor*, organizaba la actividad cultural del Ateneo de Madrid, editaba su revista *Ateneo*, dirigía cursos en Santander y La Rábida, había lanzado la editorial Rialp y la Biblioteca del Pensamiento Actual y controlaba, con Florentino Pérez Embid en la Dirección General de Información, un instrumento principal de gestión cultural: en la misma crisis de 1951, cuando a

Ruiz-Giménez se le encargó Educación, el antiguo servicio de Prensa y Propaganda pasó al Ministerio de Información, en manos de Gabriel Arias Salgado, que lo confió a este audaz publicista.

Repartos de poder entre las distintas canteras o viveros de las que procedía y en los que se cultivaba el personal político del régimen; repartos de poder que se referían no sólo a cátedras, cargos y honores sino a un terreno algo más sutil, más propio de intelectuales también: control de la memoria para establecer sobre bases firmes una hegemonía cultural que sirviera a la auténtica reconstrucción de «una estructura nacional»[652]. De lo que se trataba cuando comenzaban los años cincuenta, en una sociedad cerrada, sin apertura al exterior, con una Iglesia vigilante de la ortodoxia, que acababa de condenar «la peligrosa tendencia de citar con encomio libros y obras militantes de los heterodoxos de la hora actual, silenciando incluso producciones católicas» y de llamar la atención a los cristianos incautos que «se tragan el veneno mortífero y corruptor»[653], era de quién iba a contar la historia, de quién iba a ser dueño de la memoria. Se trataba, en definitiva, de fijar la memoria, convertirla en patrimonio inviolable e inalterable con objeto de proyectar una política cultural para el futuro, dando así razón a Friedrich Meinecke cuando escribía que desde Voltaire la lucha en torno a la significación del pasado histórico acompañó para siempre a todas las luchas en torno a la estructuración del porvenir[654]. La disciplina monolítica impuesta en las filas católicas tras la guerra civil, el dominio de la memoria en forma de respuesta mítica a la pregunta formulada por los clérigos de la Iglesia: ¿qué ha pasado aquí?; la omnipresencia y penetración del mito de España y Anti-España, que todo lo impregnaba y que legitimaba la política de liquidación de la herencia de los vencidos, había sido el clima cultural no ya hegemónico sino abrumadoramente dominante durante los años cuarenta. Ahora, sin embargo,

un grupo de destacados intelectuales había comenzado a repetir la vieja historia del problema de España, esta vez bajo una nueva forma retórica: concebir a España como problema: había por tanto que repensar otra vez el pasado de España.

Los hombres de la España como problema eran los mismos que, entre 1939 y 1942, se habían señalado por su voluntad de fascistizar el Estado, la sociedad y la cultura: Pedro Laín, Antonio Tovar, Dionisio Ridruejo, habían sido sus principales figuras. Para este propósito habían acogido en sus publicaciones a quienes, procedentes del bando de los vencidos, daban muestras de querer incorporarse a la España de los vencedores: no se les exigiría una franca adscripción a los postulados políticos del partido único; bastaba con que quisieran aportar su obra a la gran empresa de la construcción de la nación nueva. Esa misma actitud «comprensiva» la proyectaron también hacia las generaciones anteriores, los abuelos muertos o vivos, que habían sentido en sus carnes el apasionado amor de España manifestado en el dolor por todo lo que en España no les gustaba: al cabo, ésa era la actitud más arraigada en Falange, amar porque no gusta, como escribía Antonio Tovar a propósito de la Universidad: «lo que no nos gusta de la Universidad es lo que nos hace amarla»[655]. Con ese talante se inclinaron sobre la obra de la generación del 98 y se dispusieron a releer a Unamuno y a Machado, a Baroja y a Azorín, para discriminar en ellos la auténtica gema española de la escoria de sus desvíos políticos y reivindicar su herencia como si se tratara de los fundadores de un nacionalismo español que era preciso integrar en la laboriosa edificación de la nueva España amanecida tras la victoria.

La derrota de Alemania e Italia y el aislamiento internacional a que fue sometido el régimen de Franco modificaron el horizonte en el que habían situado hacia 1940 el rescate de estos maestros extraviados. La política

cultural del grupo de intelectuales falangistas había partido de la convicción de la segura derrota del liberalismo y del comunismo y de la construcción de un orden nuevo europeo sobre la base de la nación identificada con el Estado. Pero al terminar la II Guerra, sin participar como socio en la construcción del nuevo orden europeo, que resultaba ser democrático, y sin monarquía que abriera paulatinamente el Estado español al reconocimiento de las potencias aliadas, con la dictadura firme, con España otra vez desligada de Europa, no fue sino una lógica expansión de inquietudes anteriores que quienes se habían preguntado hacia 1940 qué hacer con el pasado, volvieran ahora a preguntarse qué hacer con España, lo cual llevó como de la mano a resucitar el célebre suspiro orteguiano: Dios mío, ¿qué es España?; y a contestar, como resulta obligado cuando se formula tal pregunta en tales términos: España es el problema. Ése había sido el núcleo de la retórica de Ortega, desplegado en su metáfora de la vieja y nueva España, y éste había sido punto central de la inquietud de José Antonio Primo de Rivera, a quien España le dolía en la misma exacta medida en que la amaba. Pedro Laín, que a los dos había leído y admirado, no opuso ninguna resistencia a lo evidente: España, escribió en 1944, «tiene un problema en sí misma», un problema antiguo por demás: desde que «se nos torcieron los negocios políticos, va para tres siglos»[656]. Luego, más que tener un problema, descubrió que lo era: España es problema, sin artículo, ni definido ni indefinido. Después de haberse ocupado de Menéndez Pelayo y de su generación, de su brindis y de su posterior evolución y desdoblamiento; de la generación del 98 y de su amor a España, cultivado en la contemplación de los atardeceres de Castilla; de Herrera Oria y de su blando proyecto de control social por medio de una selecta minoría; y, en fin, manteniendo su deuda con Ortega y conservando «intacto su culto a José Antonio»[657], Pedro Laín poseía todos los datos para volver sobre la

imperecedera cuestión y enunciarla a su manera. España como problema fue la forma retórica para reavivar los rescoldos de aquel debate en un contexto en el que la marginación de España de la corriente general de las democracias europeas no era imputable a su retraso educativo, sino a haber optado en la Guerra Mundial por el lado malo, el perdedor, y, por tanto, a aparecer de nuevo distanciada de Europa. Era preciso recomponer las expectativas; era preciso, sobre todo, encontrar una solución española a la tremenda presión que se venía encima tras la derrota de aquel Orden Nuevo una vez soñado orillas del Arlanzón[658].

El punto de partida de esta reconsideración de España como problema consistió en afirmar que ni siquiera en la cima espléndida de su pretérito había llegado a ser España una nación en el sentido moderno de la palabra sino un imperio católico. La carencia de nación moderna, asfixiada bajo el peso del imperio universal, no pudo ser solventada en el tiempo de la constitución de los estados nacionales, porque desde 1812 los dos grandes grupos que hicieron acto de presencia en la política y la sociedad españolas —los liberales y los enemigos del liberalismo— se mostraron incapaces de entender España como empresa nacional. En cierto modo, esos dos grandes grupos eran como la continuación de los que ya desde el siglo XVII y sobre todo del XVIII, los tradicionalistas y los progresistas, se habían enfrentado al problema suscitado por la derrota de la europeización hispánica ante el mayor poderío de la europeidad moderna. Los progresistas no quisieron ser históricamente españoles y fracasaron en una inútil esterilidad; los tradicionalistas, que en el XVIII habían esperado un reino de Dios íntegramente católico, no quisieron o no pudieron ser históricamente oportunos, razonaba Laín repartiendo responsabilidades, a la manera en que ya Balmes había procedido cuando recomendaba a

los innovadores un respeto a la tradición católica española y exhortaba a los reaccionarios a mostrar más transigencia respecto a las novedades impuestas por los tiempos. Los herederos de ambas corrientes, argumentaba Laín, los progresistas o liberales por no españoles, y los tradicionalistas por no oportunos, gestaron en el siglo XIX utopías irrealizables que, en España, por la fuerza de la sangre, por ese temperamento español viviendo en una permanente tensión entre la vida espiritual intensa y la fulgurante vida del instinto, debía conducir fatalmente a la guerra civil[659].

Laín recogió, pues, el gran relato de las dos Españas de manera sensiblemente distinta a como habían recitado los obispos durante la guerra civil el mito de España y Anti-España; distinta también a como lo representaron los intelectuales católicos durante la inmediata posguerra y a como lo seguían reinterpretando los intelectuales del Opus Dei, con Rafael Calvo Serer a la cabeza. Sin duda, algunos elementos fuertes de aquel mito se mantenían: choque de dos principios actuantes desde tiempo inmemorial; inevitabilidad de la guerra; guerra, por tanto, que tenía su origen en un conflicto secular entre la hispanidad tradicional y la europeidad moderna, que aquella «parva gavilla de españoles egregios» que fueron los del 98 sólo resolvieron por la vía del ensueño[660], y que culminó en una profunda escisión de la sociedad, agravada por una cuestión de carácter, un temperamento siempre en tensión, una sangre fuerte. Pero, y no se trata de una diferencia menor, Laín reconoce ahora una identidad española a las dos facciones en lucha y, en consecuencia, reparte entre ambas culpas y responsabilidades: no hay un bien y un mal absoluto, ni una luz que rompe las tinieblas: hay dos utopías en acción, ambas españolas, ambas irrealizables, ambas, por la fuerza de la sangre, la intensidad espiritual y la vida del instinto que caracterizan a todos los españoles, vengan

de una u otra tradición, destinadas a enfrentarse en guerra civil.

Así, el fatal origen de la guerra y de España como problema no procede del choque de un principio interno, propio, ancestral, sagrado, contra un principio foráneo, extranjero, moderno, ateo; el origen radica en que por una profunda escisión de orden cultural, intelectual, sobrevenida a un carácter en el que la fuerza del instinto y de la sangre vence sobre la inteligencia, los españoles estaban necesariamente determinados a la guerra. En definitiva, lo que hace Laín es recoger el relato de la dos Españas, tal como fue formulado por Fidelino de Figueiredo en 1931, como una escisión del mapa espiritual español en dos fracciones, «derechas» e «izquierdas», no limitada ni a los métodos de actuación o ritmo en la política, ni al concepto de Estado, sino como dos actitudes opuestas en la apreciación de la historia nacional y a dos sentidos de futuro que comprendían tanto una filosofía de la historia española como una ética política que había devenido en dos extremismos inconciliables[661]. Algo similar a lo que en fecha reciente había escrito Ramón Menéndez Pidal cuando reintrodujo la metáfora de las dos Españas como clave metahistórica para construir un gran relato sobre la guerra civil como fatal resultado de una «mutua intransigencia», de un exclusivismo que los españoles llevarían en la sangre; y para proponer, en consecuencia, una «España única» que pusiera fin al siniestro empeño de suprimir al adversario, una «España total» que no amputara atrozmente uno de sus brazos. Menéndez Pidal esperaba que «el dolor de la España única y eterna […] traerá la necesaria reintegración, a pesar de la tremenda borrasca de antagonismos inconciliables que azota al mundo»: el gran relato de las dos Españas se ponía, pues, al servicio de una política de reconciliación destinada a alumbrar una España única y total[662].

Planteado en estos términos, *España como problema* abandona el mito de España y Anti-España, devuelve la calidad española a las dos tradiciones en pugna y anuncia, pasado por la experiencia de la guerra, el retorno al gran relato de las dos Españas, sólo que ahora no con el propósito de que una niegue a la otra, sino con la expectativa de una posible absorción de una en la otra para poner fin a la escisión arrastrada desde el siglo XVIII y recomponer la conciencia unitaria de la nación. «Dos Españas, señores, están trabadas en una lucha incesante», había dicho Ortega en su conferencia de 1914 en defensa de Unamuno. Dos Españas retornaban al debate de la mano de Menéndez Pidal, mayor que Ortega, y de Laín, que se tiene por nieto del primero e hijo del segundo. Dos Españas que no son ya la vieja y la nueva, la productora y la que se limita a consumir, la que vive de su esfuerzo y la que vegeta colgada de las ubres del Estado; sino la tradicional y la progresista, incapaces ambas de consolidar un mundo habitable, una nación. Laín entiende ahora su propia generación como sangrienta y espiritualmente astillada. El mundo de su adolescencia se le aparece cómodo, sugestivo, gratamente vividero; pero todo eso se fue al traste cuando los intelectuales que no se habían contentado con postular un cambio de la convivencia política fueron incapaces de percibir la ilimitada violencia subversiva del ibero. Aquellos intelectuales extremaron otra vez su utopía: España había dejado de ser católica, dijo un gobernante, de modo que la subversión sangrienta se hizo norma. A Laín y a quienes como él formaban parte de la facción católica y nacional de los nietos del 98 no les quedó otra opción que «intervenir con el alma limpiamente católica y anchamente nacional en la ya iniciada tragedia de España». Atención: ellos no son responsables de la tragedia; ellos sólo intervienen cuando la tragedia ha comenzado y sólo un camino permanecía abierto. Ésta es la razón de su participación en la guerra,

un acontecimiento que juzgan inevitable porque otra vez, como en el siglo XIX, confluyen extremas utopías con el «ánimo extremado del español».

La renovada representación de la guerra civil como inevitable choque de dos Españas y la consiguiente retórica de España como problema llevaba a Laín a mirar bajo otra luz su experiencia y su acción política de la inmediata posguerra. Los más jóvenes de entre los nietos del 98 habían entendido que su misión, como católicos, como españoles y como intelectuales, o sea, creyentes en la verdad de Dios, herederos de una tradición española y convencidos de la posibilidad de conocer, consistía en la necesidad de resolver definitivamente la irresuelta polémica entre el progresismo antitradicional y el tradicionalismo inactual. Ésta es la misión que en 1949 atribuye Laín a su más querido proyecto de 1940, *Escorial*; ésta le parecía ahora haber sido la guía permanente de su acción. En cuanto españoles, reclama como «patrimonio nuestro, cosa nuestra» todo lo que es parte de la historia de España, todo lo intelectualmente valioso, hiciéranlo católicos o progresistas. Es la hora de la síntesis y él ha acumulado títulos suficientes para reclamar todo lo limpio y excelente de nuestra historia. Laín no se planteaba la cuestión de quiénes y con qué títulos habrían de decidir acerca de lo que hubiera de limpio y excelente de esa tradición: daba por supuesto que eran ellos, los que habían ganado la guerra, los nietos más jóvenes del 98, por haber participado en la tragedia sin ser de ella culpables. Ésa era la razón de su superior punto de mira: idéntica pasión de España que los abuelos, pero, a diferencia de ellos, experiencia vivida suficiente para sentir como misión la tarea de alcanzar una síntesis.

Una síntesis que ahora, a los tres o cuatro años de la derrota de Alemania y del fin del nuevo orden europeo, no podía ser expresada en términos fascistas. Pero, suprimido

ese referente y difuminado el horizonte final de una nación reconstruida en su unidad esencial por un Estado entendido como totalidad proyectada imperialmente hacia el exterior, ¿hacia dónde se dirige esa política del pasado? Leída después, su *España como problema* pasará a interpretarse como la prueba de una política de apertura y liberalización: su explícito propósito de absorción para una síntesis unitaria es reinterpretada, forzando desde fuera su intención, como diálogo para una apertura pluralista. Pero no hay nada de eso en 1949, cuando aparece por primera vez su libro: sin otro horizonte que recomponer en un plano superior una fallida unidad nacional en torno a la fe y a la inteligencia, a la creencia católica y a la búsqueda de la verdad, en esa superior unidad del intelectual y el creyente, Laín no podía señalar un objetivo político a su actual empeño. Antes lo tenía muy claro: la unidad de la patria en el Estado nacional-sindicalista; ahora se trata de resolver, en cuanto atañe al pensamiento y a la actitud, aquella irresuelta polémica entre el progresismo y el tradicionalismo que gravita desde el siglo XIX sobre la vida intelectual española. Para conseguirlo bastaría una decidida voluntad de «integración nacional» que consiste en permanecer fieles a la unidad esencial de España, a su originalidad religiosa e intelectual haciendo de ella un proyecto sugestivo al que puedan incorporarse todos los que, viniendo de la otra tradición, se muestren dispuestos a aceptar este modo de concebir su entidad histórica. En términos políticos, escrito todo esto en 1949, la propuesta de los comprensivos significa que España debe ser gobernada de acuerdo con esa esencial unidad católica, que hay una manera propiamente española de poder que consiste en reconciliar en la unidad católica sus diferentes y extraviadas tradiciones. Retirado él mismo de posiciones de poder político, dedicado a sus trabajos de investigación y docencia, aunque siempre director de una revista, antes

Escorial, ahora *Cuadernos Hispanoamericanos*, que consagra en 1949 un número extraordinario a Antonio Machado sin mentar siquiera su trayectoria política, Laín se contenta con resolver en el orden del pensamiento el arduo problema de España como problema con objeto de apropiarse en una síntesis superior la rica herencia cultural de las generaciones anteriores, separándola cuidadosamente de su legado político: es competencia de los integradores decidir a quién y qué se integra. Al final, y en los términos concretos en que se desarrollaba esta política, todo se reducía a saber si los jóvenes podían leer, y hasta dónde, sin riesgo grave para su salud moral y religiosa, a las gentes del 98 y, muy especialmente, a Machado, a Unamuno y a Ortega. Así se resolvía el problema de España o así dejaría España de ser problema.

… y España sin problema

¿Resolverlo? No lo veían de esta manera las huestes del neotradicionalismo católico que saltaron inmediatamente al terreno para disputar palmo a palmo los espacios que dejaba abiertos la reinterpretación del pasado como lucha a muerte de dos Españas con derecho a la existencia. La política de comprender la parte de razón del vencido que permitiera integrarlo en un proyecto nacional tropezó de inmediato con la dura oposición levantada desde otro frente de la coalición vencedora, el formado por antiguos miembros de Acción Española que habían recibido la transfusión de nueva sangre procedente del Opus Dei, un dato en absoluto baladí. Los que emprenderán las duras batallas ideológicas y políticas del decenio 1948-1957 representaban una nueva manera de ser intelectual en España que, si debe mucho de su teoría a Acción Española y no poco de su práctica a la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, introduce una sustancial novedad: el lugar

de encuentro no es ya únicamente la redacción de revistas o de periódicos, el ateneo o la agrupación, como aquella intelectualidad formada en torno a Ortega, o el círculo de estudio y la asamblea, como la congregada en torno a Ángel Ayala; sino que además de redacciones de revistas, instituciones culturales, tertulias y círculos, los intelectuales del Opus Dei comparten también residencia, unos como vivienda, otros como espacio habitual de sociabilidad. No son intelectuales aislados, cada cual buscando como puede su espacio público, en el periódico, en la conferencia, a la manera del 98; no forman parte de una minoría selecta a la manera orteguiana, con el impulso a ligas y agrupaciones destinadas a influir en la política desde fuera, desde empresas estrictamente intelectuales; ni siquiera son selectos llamados a conquistar el mundo en la reforzada manera de los propagandistas, ocupando cátedras, aspirando a puestos en los altos cuerpos de la burocracia del Estado. Son todo eso y algo más: grupo de presión, los define enseguida Vicente Marrero, que tuvo el honor de conocerlos y trabajar con ellos[663]; pero la definición es insuficiente, si no engañosa: no se contentan con presionar desde fuera; son otra cosa: una congregación formada por lo que Max Weber llamó «santos en el mundo», al modo calvinista, con el añadido, que viene del modo católico, de fuertes vínculos jerárquicos y corporativos entre los miembros de la comunidad de los santos, y con el propósito de ocupar posiciones de poder en el aparato de Estado para desarrollar una política cultural en el marco de una dictadura, es decir, con capacidad y posibilidad de dirigir, imponer, censurar, prohibir.

Meses antes de que Laín publicara su *España como problema*, Calvo Serer, desde *Arbor*, había dejado constancia de la llegada a la vida española de una nueva hornada de intelectuales con una tarea clara: rehacer la unidad cultural española poniéndose a trabajar por una cultura católica. Eliminadas heterodoxias religiosas, que se

convertían en heterodoxias nacionales, escribe en 1947, «la reanudación y cumplimiento de nuestro destino [obliga] a la generación nueva a trabajar por la cultura católica». No era, por lo demás, una tarea posible entre otras, sino que venía impuesta por la exigencia de recomponer la unidad espiritual de los españoles quebrada sangrientamente por los errores y pecados de varios siglos. En este punto, nada alejaba a los intelectuales del Opus Dei, o de sus cercanías, de lo que postulaba el grupo de Falange: recomponer la unidad. Lo primero que un gobernante debía aceptar como un hecho, escribía por el mismo tiempo José María García Escudero, era la división de la unidad espiritual de los españoles que tuvo lugar a principios del siglo XIX para proceder enseguida a la restitución de la unidad moral perdida «mediante la acción de un poder que no se reclama neutral en las contiendas ideológicas de los súbditos». Cánovas prefirió ignorarlo, sin enfrentarse al «rojo de la subversión», y así le fue a España: 1936 fue el precio al que los españoles habían comprado 1874: la guerra civil, resultado de la Restauración. Y serán los dolores de la guerra civil —es Calvo Serer quien habla— los que engendren la nueva situación histórica que a ellos les ha tocado en suerte, determinada por la victoria de una de las mitades contendientes y de una concepción cultural verdaderamente nacional y, por serlo, católica. Los españoles jóvenes se daban cuenta, o al menos Pérez Embid se la daba, «de estar irrevocablemente de cara a una sola, a una única España, sin duda compleja, rica de contenido, compuesta por notas aportadas por gentes de diversos signos pero fundida dentro de sí misma, y a la postre una sola». Por eso, toda la vida intelectual española debía concebirse como una lucha por la conquista de la unidad, perdida a consecuencia de la gravísima escisión espiritual que había resultado de la enfermedad espiritual de la que ya había sanado gracias a la solución quirúrgica de la

guerra civil, afirmará, en la misma dirección, el editorial del primer número de *Ateneo:* «España en rigor no hay más que una»[664].

Una y, claro está, sin problema; o mejor, con su problema resuelto. Por eso, con no disimulada irritación y con aire como de fatiga, Calvo Serer constatará que ese pasado de división volvía a gravitar sobre el presente, pues frente a la vitalidad de la tradición unitaria, vencedora tras una sangrienta guerra civil, surgían voces clamando por el reconocimiento de las discrepancias. Había medido bien Calvo Serer el potencial disgregador del retorno a escena de dos Españas: de nuevo se habla de las dos Españas, comprueba impaciente, y aunque es cierto que durante el siglo XIX se había ido formando una tradición heterodoxa, revalorizarla no conduciría más que a repetir la historia, olvidando la dura lección de la más reciente experiencia y comenzando así otra vez la monótona y deprimente historia del siglo XIX. No, frente a esta nueva desviación, todo un siglo de guerras civiles exigía una actitud resuelta y, de nuevo, tajante y clara: fueron los intentos de hacer convivir la tradición unitaria española con la discrepancia heterodoxa desarrollados durante la Restauración los que condujeron a la guerra civil. No trata Calvo Serer únicamente de imponer una fe religiosa sino de establecer la única base posible de convivencia nacional, que desde Menéndez Pelayo, pasando por Ramiro de Maeztu, estaba clara: el catolicismo cultural es la condición *sine qua non* para la vida española y para su futuro inmediato. «Sólo hay una España verdadera y la otra es la yedra, parásito que crece sobre la encina secular», echaba también su cuarto a espadas Manuel Fraga, repitiendo la célebre imagen de don Ramiro. La nacionalidad española, añade Calvo, se forjó sobre el principio religioso y por tanto no puede haber vacilación alguna en la repulsa de aquellos elementos que se hagan a sí mismos inasimilables para la tradición unitaria

y ortodoxa. Diálogo, todo el que se quiera, para convencer, para asimilar; quien no se deje, debe ser excluido. Por fortuna, repetirá en una entrega posterior, los españoles habían salido mediante un acto enérgico y, en fin, tajante y claro, de dos siglos en los que España fue tema a discutir. La consecuencia: desde 1939, España ha dejado de ser problema para adquirir conciencia de que está enfrentada a muchos problemas; o, como lo decía Pérez Embid, «España no es un problema, aunque su vida plantee problemas». Si los españoles no querían quedar agarrotados, lánguidos, afanándose inútilmente en atormentarse, tenían que dejar de darle vueltas al pasado. Menéndez Pelayo ya había resuelto la cuestión; él fue quien nos dio la España sin problema para que a nosotros nos fuera posible enfrentarnos con los problemas de España. Pretender que todavía mantiene su vigencia la disyuntiva españolización y europeización es falso: Maeztu había logrado superarla en su exacto sentido. Obstinarse en problematizar a España no hará más que cuartear el viejo edificio a medio hacer[665].

Meter a don Marcelino en danza tenía su sentido: como nadie podía no ya renunciar pero ni siquiera subestimar la importancia de Menéndez Pelayo, el debate en torno a España una y sin problema frente a España dos como problema se duplicó en un debate acerca de cuántos Menéndez Pelayo había, si uno o dos. Uno, compacto, fabricado de una vez, siempre idéntico a sí mismo, pretendían Calvo Serer, Pérez Embid, los publicistas de su cuerda y algún sobrevenido a idéntica posición. «¿Hay dos Menéndez Pelayo?», se preguntaba Juan José López Ibor en una conferencia de 1957; pregunta a la que un año antes ya había respondido taxativamente el conocido intelectual católico, y obispo desde 1947, Ángel Herrera Oria: «No hay dos Menéndez Pelayo». Claro está que este énfasis en la afirmación de la unidad de quien había sido tan querido amigo de Juan Valera carecería de sentido si por el otro

lado los partidarios de problematizarlo todo no hubieran detectado en la obra del ilustre polígrafo dos y hasta tres o más señores Menéndez, llegando a la conclusión de que sí, de que al menos dos Marcelinos había: uno, el que pronunció el famoso brindis del Retiro; otro, el que en los años maduros mostró, según García Valdecasas, un creciente afán de entender las razones opuestas y de anhelo por llegar a una situación cultural de conciliación y concordia que, sin menoscabar el rango científico de su obra, daba a algunas páginas de su madurez una serenidad y dulzura singulares. Propulsada esta línea con el libro entero que le había dedicado Pedro Laín, primer «desamortizador» de don Marcelino, «sacándole de unos cotos cerrados y dándole vigencia para todos», como escribirá Aranguren, devoto por entonces de Eugenio D'Ors y de su política como misión; tocada luego de refilón por Menéndez Pidal cuando se refirió a los «dos impulsos que hacían a Menéndez Pelayo exaltar la intolerancia de la espada y de la hoguera y rectificar después, teniendo como verdaderamente cristiano no matar a nadie»; y remachada algo más tarde por Antonio Tovar, que llegó a identificar a don Marcelino con un liberal decimonónico, algo que Calvo Serer sencillamente no podía soportar, ya que «toda la obra de don Marcelino es un titánico esfuerzo levantado contra el liberalismo español». Decimonónico será, pero de ninguna manera liberal, protestaba Calvo, no sin algún motivo[666].

Más importancia que esta polémica, sólo comprensible por las condiciones de aislamiento, introspección y miseria, también intelectual, en la que se desarrollaba el debate ideológico y político en España durante aquellos años, adquirió la soberbia afirmación de Calvo Serer de que una nueva generación intelectual había saltado a la palestra reclamando una identidad propia. No tardaron en encontrarla. Si Laín y sus amigos se habían proclamado nietos del 98 y miembros de la generación astillada de

1936, ellos reivindicarán 1948, cincuentenario del desastre, centenario de la revolución democrática europea y tricentenario de la Paz de Westfalia, para afirmarse como nueva minoría, «nuevos españoles». «1648 * 1848 * 1898 * 1948», titulaba uno de sus artículos para el diario *Arriba* Pérez Embid, que unía en su persona la procedencia falangista y la militancia opusdeísta y compartía con Calvo Serer la dirección efectiva de *Arbor:* cuatro fechas, nueve menos, pero idéntica obsesión, que aquellos «trece 98» que Giménez Caballero había contabilizado en un ejercicio similar del gran juego de la oca de la decadencia de España que tantas veladas de tantos españoles ha entretenido desde que Quevedo contemplara los muros de la patria suya, si un tiempo fuertes, ya desmoronados[667].

Con toda seguridad, Pérez Embid se inspiró en un artículo que dos semanas antes Jaime Vicens Vives había dedicado a su correligionario Vicente Palacio Atard, que recién venía de publicar un libro sobre la *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII*. Vicens había saludado unos meses antes, en una de sus habituales reseñas para *Destino*, al consejo de redacción de *Arbor*, definiendo a sus miembros como «los nombres más sobresalientes de las recientes promociones de la intelectualidad española» y viendo en ellos a una «gente a la cual pertenece indiscutiblemente el mañana». No sabía bien hasta qué punto ni cuán pronto le iba a pertenecer. En su reseña del libro de Palacio Atard, Vicens se mostraba especialmente encomiástico con el autor, se manifestaba de acuerdo con su supuesto principal y se identificaba con su promoción: se han agotado, escribía, «los tópicos con que los intelectuales de las dos generaciones que nos han precedido explicaron este tremendo proceso de desintegración», o sea «el hundimiento vertiginoso de los grandes valores espirituales y culturales que habían informado el Siglo de Oro». Por haber aclarado ese proceso,

libre de todos los tópicos al uso, era el libro de Palacio «de los que no pueden caer en el olvido, sino de los que provocan y deben provocar vendavales purificadores en nuestra manera de ver las cosas del presente»[668].

De eso se trataba, de provocar vendavales purificadores que se llevaran la hojarasca caída sobre las explicaciones que atribuían la decadencia de España a un daño interior. Ése era el propósito de la nueva generación a la que pertenecía Palacio, bautizada por Vicens como «la generación de 1948, la del centenario de la Paz de Westfalia y de la revolución democrática de 1848». Una generación, respondía Pérez Embid, muy conmovido por la intervención de este «historiador español de la siempre fecunda y despierta periferia de España», a la que resultaba incitante poner sus empresas históricas bajo «el signo de la caducidad de Westfalia y de la caducidad de todo lo que trajo a Europa el año 1848». Por supuesto, Pérez Embid aceptaba no ya complacido sino exultante el descubrimiento de Vicens. Y éste, que había dedicado también una reseña al nuevo catedrático de la Universidad de Sevilla, hombre de «congénita simpatía meridional, verdaderamente cautivadora», volvía en noviembre de 1949 sobre su «intuitivo gesto» de abril al denominar como del cuarenta y ocho a esta «nueva generación española» para remachar su oportunidad, pues generación es un «grupo de hombres que aparecen con ideas claras y propósitos definidos en un momento crucial de la vida de un pueblo». Y a este grupo les sobraba: no eran nietos del 98, ni de los séniores ni de los júniores: a los primeros se los había llevado «el vendaval —se ve que Vicens amaba los vendavales— de 1936» y a los últimos sólo les cabía esperar, como acababa de escribir su máxima encarnación espiritual, «la turbia desconfianza, el oscuro temor de la noche», un evidente sopapo a Laín, el nieto por excelencia. Los españoles, sigue muy inspirado Vicens, «hemos vivido coaccionados por su hubulante (sic) progresismo o su primitivismo inmanente, su sentido

dramático de la vida o su dialéctica pesimista». Apreciaba sobre todo Vicens en la «más joven promoción de intelectuales españoles» que se hubieran sacudido de encima no sólo a los nietos y a los padres sino todo cuanto representaba el 1898. Su acuerdo con el grupo de intelectuales del Opus Dei no se limitaba a marcar el año 1648 como el de «la caducidad del ideal hispánico en Europa» y el de 1848 como el de la «irrupción devastadora de la modernicidad (sic) europea por todos los climas y países», sino que se extendía a su nula estima por la gente del 98, «cuyos nombres, de puros traídos, manoseados y debatidos nos los sabemos al dedillo y a veces, mucho mejor habría sido haberlos olvidado», y por sus nietos. Puesto en situación, Vicens emitirá sobre esta «generación del cuarenta y ocho» un veredicto realmente impresionante cuando reputa su esfuerzo «como el más profundo y desinteresado análisis que ha hecho jamás España para comprenderse a sí misma»[669].

España comprendiéndose a sí misma gracias a un esforzado grupo de intelectuales del Opus Dei. Y como resultado del esfuerzo, he aquí la clave de la historia: el origen del mal, según Pérez Embid y Vicens Vives, había que ir a buscarlo a Westfalia: «el aire de zarzuela de la vida española durante la Restauración y la pública carnicería de la República» eran sólo las etapas finales de un proceso que arrancaba en 1648, según determinó con su característico aplomo el primero de ellos. Origen de todos los males, esta mirada a la Paz de Westfalia debió de ser motivo de reflexión y parabienes entre una hornada de nuevos historiadores eufóricos por haber encontrado la llave del pasado y entusiasmados porque con ella podían construir una visión del presente según la cual, gracias al resultado de la guerra civil, España había liquidado el complejo de su derrota y renacía una y sin problema. Vicente Palacio Atard, meses antes de que su correligionario diera a la prensa aquellas lucubraciones, en las que resuenan los ecos de las

grandes sinfonías históricas interpretadas desde enero de 1849 por Donoso Cortés, había establecido que los tratados de Münster y Osnabrück eran la consecuencia de un proceso histórico que pretendía liquidar el orden político antiguo, la Cristiandad medieval, para sustituirlo por las ambiciones de cada Estado moderno. Consagraba así la Paz de Westfalia el triunfo de una mentalidad que en el aspecto religioso ya había logrado su primera victoria con la rebelión luterana y que en la Revolución francesa alcanzará su definitivo triunfo político con la abolición del Antiguo Régimen: tres triunfos, fin de la cristiandad, luteranismo, revolución, parteros de una sola mentalidad. Se comprende bien entonces que, para España, Westfalia haya sido el comienzo de un camino de ruina de tres siglos de duración, sólo cerrado con la guerra civil, anuncio y prenda de un renacer porque oculto, aplastado entre sus armatostes anticuados, había sabido España guardar un tesoro inestimable. La Vieja España, terminaba Palacio Atard su vuelo lírico, conserva entre sus ruinas unos cimientos muy firmes que servirán para levantar el mundo de mañana: era sólo cuestión de poner manos a la obra[670].

Generación del 48, pues, para no sentirse parte del 36, para mostrar su rechazo de todo lo que representaba el 98, para dictaminar que la revolución democrática de 1848 había conducido a la absoluta desorientación y confusión que sufría un siglo después todo el ámbito cultural de Occidente. Y sobre todo: para afirmar que estaba ya por fin clausurado el largo periodo de la decadencia y del complejo de inferioridad que los españoles arrastraban desde su derrota en Europa; y para actualizar, ante la aparatosa quiebra del orden liberal europeo, la validez universal de los principios defendidos por España hasta la dichosa Paz de Westfalia. Un pensamiento, por cierto, en el que podían sentirse muy bien acompañados por historiadores profesionales: pocos años antes, y en un libro muy celebrado entonces y luego, Luis Díez del Corral había

situado en aquella paz el origen de los «fermentos disociadores que van minando la cultura europea», que Vicens Vives, por su parte, consideraba por completo autónoma de la civilización helenística y sin relación alguna con los pueblos germánicos. Una Europa, por decirlo con la fórmula del historiador catalán, que abría un «tercer camino» entre las dos falsas tendencias que disputaban hacia 1950 su corazón (el de Europa, no el de Vicens): el totalitarismo colectivista y el «nihilismo liberizante (sic)»[671]. Por todo lo cual, como «westfalianos» comenzaron también a ser conocidos después de haber pasado un año recordando que el origen de todos los males procedía de aquella paz nefasta, punto de partida del «largo y doloroso descenso» que había lamentado Ángel Ganivet cuando se acercaba el fin del siglo XIX. O más exactamente, y puesto que no era del espíritu del 98 de lo que se reclamaban: consagración de la derrota que España había sufrido, «vencida por imperios rivales», como había establecido Ramiro Ledesma en su *Discurso a las juventudes de España*, alimento de estos nuevos españoles, nada novedosos a este respecto de los más tradicionalistas, como Francisco Elías de Tejada, que tenía 1648 como el año en que los españoles «ya no somos el hidalgo gentil que busca empresas; sí el don Quijote que rodó por tierra», y que repetirá Manuel Fraga, cuando afirme con su apocalíptico estilo que España no decayó sino que «fue derrotada por una conjuración europea capitaneada por Francia e Inglaterra y sañudamente pateada en el suelo de su vencimiento». Pero ahí está, en el mundo de hoy, sentenciaba Fraga, apropiándose ahora la fórmula de Calvo Serer, «una España sin problema»[672].

De modo que los nuevos españoles, como definía Pérez Embid a los de su generación y cuerda, habían adquirido una conciencia de superación del complejo de inferioridad arrastrado por sus predecesores y venían dispuestos a

actuar, no sólo a lamentarse. No nos consideramos, ni somos, descendientes directos de ninguna postura que represente actitud parcial, escribe Pérez Embid. Por el contrario, como la guerra civil había puesto punto final a la peregrina posibilidad de varias Españas, estos intelectuales «cuarentayochistas» se sentían por igual insolidarios de las monstruosidades ideológicas de los vencidos y de las debilidades o fariseísmos de muchos que por razones accidentales resultaron incluidos entre los vencedores. Lo que Laín llamaba irresuelta polémica entre el progresismo antitradicional y el tradicionalismo antiactual se resolvía en una fórmula feliz, un verdadero hallazgo que despertará grandes entusiasmos en el grupo: «españolización en los fines y europeización en los medios». Laín —admitía Pérez Embid, celebrado autor del descubrimiento— tenía méritos suficientes para capitanear esa síntesis, pero si renunciaba a la tarea no les quedaría a ellos más remedio que realizar solos lo que querían hacer con él y su grupo, una velada amenaza de que si los compañeros de la generación del 36 no volvían a la línea recta de la que nunca debieron haberse desviado, esta gente del 48 prescindiría de ellos sin más miramientos. La guerra española había sido, ante todo, el recurso histórico que se hizo preciso para cortar el nudo intelectual del problema de España y de sus consecuencias. Pérez Embid no lograba entender la debilidad mental de quienes no le daban todo su significado en la línea de la cultura española[673].

Tampoco la entendía Calvo Serer, el más decididamente político de esta nueva hornada de intelectuales católicos, que tenía la costumbre de amenizar de cuando en cuando «el monótono y resignado quejido de las prensas con una especie de do de pecho en que se anuncia, *urbi et orbi*, la buena nueva de los tiempos, y se nos aclara a los españoles, de golpe, toda la confusión que en nuestras cabezas fue almacenando la lenta asimilación de la experiencia histórica, casi siempre digerida a través de la pecaminosa

interpretación de esos herejotes que han solido ser los intelectuales», como le reprochaba Gaspar Gómez de la Serna en una crítica a su *Teoría de la restauración*[674]. Del mismo modo que sus antecesores en la denominación de intelectual católico, los socios de la ACNP, Calvo también entendía al intelectual como miembro de una minoría selecta y, como ellos, también creía urgente que esa minoría, tras elaborar la línea ideológica acertada, «robustezca y extienda su acción intelectual, tenga verdadera fuerza e inspire al Estado». Pero inspirar al Estado no es cualquier cosa cuando el Estado es una dictadura; significa capacidad y posibilidad de imponer, dirigir, censurar, prohibir. Representante de «un orden verdadero en lo religioso», ya se puede imaginar lo que esa posesión en exclusiva de la verdad religiosa exigía para la inspiración y la acción cultural del Estado[675]. De la política de la historia propuesta por este grupo de intelectuales del Opus Dei se derivaba, desde luego, una legitimación suplementaria para el Estado salido del 18 de julio; pero debía derivarse, sobre todo, la política cultural para el presente que habría de imponerse desde el aparato de Estado.

Tal era, en efecto, como lo escribirá años después Antonio Fontán, «la entraña del problema», el enfrentamiento, dice él, dialéctico «de dos interpretaciones de la historia de España y de los dos consiguientes proyectos de futuro» acariciados por los antiguos falangistas y por el grupo de intelectuales del Opus Dei. Fontán ironizaba sobre el fin de los ensueños imperiales del tiempo de *Escorial* para presentar a los falangistas despertando de un largo sueño y abogando por «una eliminación de los contrastes entre la luz y la sombra, disueltos en una “habitable penumbra”» en la que no fuera posible distinguir a Menéndez Pelayo de Ortega, a Ignacio de Loyola de Miguel de Unamuno. El gran tema polémico, recordará Gonzalo Fernández de la Mora, encargado a comienzos de 1952 de dirigir la revista *Ateneo*

y asiduo participante en la tertulia que en la institución madrileña mantenían Pérez Embid, Santiago Galindo y Jorge Vigón, era la orientación de la cultura española. Si la polémica en torno a España como/sin problema se resolvía a favor de la mezcolanza de «ambiguos democristianos» y «falangistas en evolución hacia una vaga izquierda», la política cultural conduciría a «un liberalismo revisionista de la unificación doctrinal fraguada en vísperas del alzamiento de 1936»[676], a recuperar las tradiciones vencidas en la guerra civil, a intentar comprenderlas y asumir sus razones. Si, por el contrario, vencían los defensores de una sola España sin problema aunque con problemas, entonces ¿para qué perder el tiempo recuperando todas esas tradiciones derrotadas, que no eran españolas, que habían sido liquidadas y a las que de ninguna manera había que permitir que volvieran a levantar cabeza?

Espadas en alto

Ésta fue la conclusión a la que con una extremosidad creciente a medida que se extendía su poder político y cultural, con la llegada a los ministerios, el control del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la ocupación de cátedras —muy particularmente de historia—[677], la dirección de instituciones culturales, la organización de cursos, la invitación a intelectuales extranjeros católicos y conservadores, los ciclos de conferencias en las universidades de La Rábida o Menéndez Pelayo, la publicación de revistas, la creación de editoriales, la apertura de centros educativos de todos los niveles, llegará este grupo de intelectuales que, según los veía Pinilla de las Heras, se había «impuesto la misión de planificar nuestro porvenir cultural»[678]. Liquidar la herencia de los vencidos: tal era la consigna. Menéndez Pidal y algunos más pretenden resucitar de extraña manera

la cuestión de las dos Españas, había escrito en 1949 Pérez Embid y lo repite de nuevo en 1952, para reconocer que sí, que algo parecido a dos Españas hubo en el siglo XIX: krausistas, institucionistas y europensadores pretendieron eclipsar una incomparable tradición, la auténtica, la que puede unirnos, la de los siglos XVI y XVII, la que sólo por la victoria de 1939 ha podido persistir, la que el episcopado español se vio obligado a reafirmar en su «Declaración colectiva», la única tradición creadora. Durante más de un siglo —de 1808 a 1936— la lucha espiritual, política y militar entre las dos Españas había sido continua, pero, concluye Calvo Serer, entre estas dos Españas no ha habido nunca posibilidad alguna de síntesis. La contradicción entre ellas es metafísica y no queda sino integrar selectivamente en la España tradicional los valores positivos que van mezclados en el aluvión revolucionario de las discrepancias heterodoxas. Pretender una integración de la izquierda acabará devolviéndole la fuerza que había perdido, con lo que «retrocedemos al clima de división del siglo liberal; clima que ha producido siempre la guerra civil»[679].

El más brutal en su lenguaje y en la defensa de una política de exclusión fue Jesús Arellano, catedrático de filosofía de la Universidad de Sevilla, cuando afirmó que «el 18 de julio no es sólo el acontecimiento que, negativamente, elimina de la vida española una generación heterodoxa y sectariamente anticatólica, sino el acontecimiento que hace posible y brinda la coyuntura a una generación de intelectuales que, haciendo del catolicismo y de la ortodoxia su sistema de ideas y de vida, rehaga el auténtico ser histórico de la sociedad española». Los otros «fueron destruidos como generación, como unidad vital operativa en la vida española». Sencillamente no existen, han sido exterminados, y la única actitud «plenaria y generosa» hacia ellos y sus obras es la intransigencia, «mientras que la cacareada tolerancia librepensadora es tiranía terca y

tenaz, sombría y no luminosa intolerancia sectaria en nombre de la libertad de pensamiento». No se podía decir con más claridad y menos palabras: la generación universitaria de la que Arellano se sentía parte, la de Calvo Serer, Pérez Embid, Rodríguez Casado, Vicente Marrero, tenía a gala ser intransigente. Muy jóvenes, habían participado en las luchas universitarias, entrando a saco en Maeztu, enfrentándose a los de la FUE, cuyo ídolo, según recordaba Rodríguez Casado, era Ortega: «unos y otros pretendíamos vencer definitivamente, conscientes de que ése era el único camino para forjar un futuro mejor». Nadie hablaba entonces de tercera España, y cuando se decía «nosotros» en lucha a brazo partido con la FUE, «no había excesivas distinciones en ese término». Luego vino la guerra y, con ella, España fue «otra vez, rigurosamente, una empresa unitaria». Poner en manos de los derrotados y liquidados «un puñado de posibilidades históricas o el sistema entero, no sería generosidad sino debilidad histórica, no sería comprensión sino ceguera o tontería. O traición. La labor de pacificación de quienes hablan de España como problema no tiene sentido histórico, sino la tarea de edificar la paz y la unidad sobre la Victoria». La unidad de los españoles, terminaba Arellano su inquisitorial requisitoria, no es una fusión sino un triunfo. El 18 de julio, había escrito Pérez Embid, es un «hecho de granito» que sólo en cuanto se acepte sin reservas dará en adelante «derecho a la pacificada y pacífica convivencia nacional». La España de Negrín y Líster —aquel a cuya fiera fama había rendido su verso Antonio Machado— y su antecedente, la España descristianizada de Giner de los Ríos, la España a medias tintas de la Restauración liberal, la del catolicismo pastelero y la republicana del Frente Popular estaban definitivamente fuera de combate. «Vencimos en la guerra» y, por tanto, no estaban dispuestos a tolerar «que la conciencia nacional unitaria se ablande». Como bien se ve, aquí no hay coqueteos con ninguna

operación gentiliana-hegeliana de fusión de contrarios en una síntesis superior; aquí lo que hay es pura y simplemente la política de exterminio cultural que caracterizó los primeros años de la dictadura: «Abrir la brecha de otras posibilidades es poner en peligro nuestro destino histórico»[680].

Los acentos extremados guardan una estrecha relación con la ruptura del equilibrio de poder entre las dos facciones en pugna tras la llegada, en julio de 1951, de Joaquín Ruiz-Giménez al Ministerio de Educación y la designación de distinguidos miembros de la facción «comprensiva» para los rectorados de importantes universidades. En febrero de 1952, en medio de la polémica por la nueva normativa que regiría los concursos de oposición a cátedras universitarias, Antonio Tovar, nuevo rector de la Universidad de Salamanca, arremetía desde las páginas de *Alcalá* contra una voz agorera que había defendido como mejor sistema, en lugar del turno, la formación de tribunales con «los mejores». Quiénes fueran los mejores lo iba a explicar él con una anécdota protagonizada por un sujeto que «levantado sobre el pavés de un clan o *katipunan*» había sido invitado con desastroso resultado a impartir conferencias en cierta república americana. A la vista de su fracaso, y para consolarlo, «el grupo que apadrinaba a tal señor» había entrado en juego y con un tribunal de oposiciones adecuado le había hecho catedrático de una universidad provinciana. Laureano López Rodó, reciente catedrático de Derecho Administrativo, llamaba a estas insinuaciones sobre clanes y grupitos «campaña solapada e insidiosa contra miembros del Opus Dei que habían ganado cátedras en la etapa anterior»[681]. En todo caso, el nuevo sistema dio muy pronto los resultados apetecidos por el Ministerio, pues a principios de marzo de 1953 ya se celebró en el Colegio Mayor «César Carlos» de Madrid un acto de homenaje a diez nuevos catedráticos de Universidad procedentes del

SEU. Con asistencia de las más relevantes autoridades del Movimiento, Ruiz-Giménez felicitó a los nuevos catedráticos diciendo que «en esta Universidad del Caudillo ningún valor puede quedar ausente, ningún valor puede sentirse extraño», pues, como había dicho Pedro Laín, «una vez más guía para todos nosotros, no renunciamos al legado que representa auténticamente Marcelino Menéndez Pelayo, pero tampoco renunciamos a todo lo que de valioso y auténtico hay en el pensamiento de Miguel de Unamuno o de José Ortega y Gasset». En este punto, el ministro no quería que hubiera ningún equívoco, «pues nosotros, los hombres de 1936, estamos tan firmes, tan intolerantes en la defensa de las creencias fundamentales como los que cayeron en los campos de España. Pero estamos también tan decididos, tan rotundamente decididos, como, estoy cierto, lo estaría José Antonio, a que nada valioso de nuestra España entera se pierda»[682].

El punto álgido de este enfrentamiento, o de esta «batalla por la hegemonía»[683], llegó cuando iba mediado el año 1953 y la impaciencia de Calvo Serer convirtió el debate ideológico y el control de la política cultural en desnuda lucha por el poder político. Un año antes, cuando el nuevo equipo de Educación había mostrado sus propósitos integradores y su voluntad de modificar el sistema de designación de los miembros de tribunales de oposición, Calvo Serer publicó un artículo pidiendo paso: el dilema planteado entonces en España era muy simple: «la nada o Dios». Simple el dilema, la consecuencia no podía ser más que universal: las enérgicas tesis de «nuestro Movimiento Nacional» resultan ratificadas por la comprobación intelectual a posteriori, de tal modo que los principios que inspiraron la guerra española son realmente el «arranque político de un movimiento cultural europeo, es decir, mundial». Calvo Serer pensaba, pues, a lo grande: el Movimiento Nacional marcaba el rumbo de la cultura universal. Lógicamente, a quienes se empeñaban en

destruir su legado no podrá ofrecerles la paz sino la guerra. Y en ese punto, exige a los vacilantes, los marginales, los retrasados que dejen expedito el camino. Cierto, la vida y la realidad diaria imponen la convivencia, la tolerancia mutua, la comprensión, pero ésta tiene unos límites que no pueden ser violados. Toda política está regida por un orden intelectual muy preciso, con arreglo al cual debe ser configurada la multiforme colectividad de las voluntades opuestas, discrepantes o marginales. Si la Universidad o los intelectuales olvidan este recto planteamiento, han abandonado su puesto, escribe, con la vista puesta en quienes en ese momento rigen la vida universitaria, o sea, sus adversarios. No estamos dispuestos a reincidir en las mismas torpezas que aquellos pobres tiempos del siglo liberal, concluye Calvo Serer: la fecha de 18 julio es comienzo de un nuevo ciclo de la historia. Enemigos, rezagados, neutralistas, marginales no tienen nada que hacer[684].

De manera más bien inopinada, aunque muy coherente con todo lo que había defendido hasta aquel momento, la revista *Razón y Fe*, publicada, como decía su rótulo, «por padres de la Compañía de Jesús», echó todo su peso, que no era poco en los años cincuenta, intacto aún el prestigio intelectual de los jesuitas, en el platillo de la facción liderada por Calvo Serer, que recibía con muestras de satisfacción tan significada ayuda. Los padres de la Compañía de Jesús, en efecto, se habían hecho eco de «la política de la mano tendida» que flotaba en el ambiente y de la que algunas ondas perdidas habían llegado hasta sus recoletas habitaciones. Política de mano tendida quería decir política de acogimiento: se levanta al caído políticamente y se le apoya para que suba al carro triunfal diciéndole: olvidemos lo pasado y vamos todos a una. Lo cual estaría bien si no fuera porque el pasado fue «algo tan particularmente monstruoso que, para olvidarlo, no hay en Leteo aguas suficientes donde zambullirse». Apocalípticos,

los jesuitas trazaban la única política posible: no olvidar el pasado para que quede excluida toda posibilidad de que se repita; señalar con precisión matemática dónde había empezado la incubación de las doctrinas que cuajaron en acción y en movimiento contra la esencia misma de la patria. No se referían con este recuerdo al «pulpo rojo del comunismo», que no pasaba de ser sino la última y monstruosa consecuencia de otras políticas anteriores de mano tendida; se referían a lo anunciado por aquel gran profeta que fue el marqués de Valdegamas, de quien Santiago Galindo recordaba por aquellos días que, a pesar de ser hombre de recepciones y de honores, «laceraba sus carnes con cilicios». No será buena la política de rencor y habrá que echar agua mansa sobre los odios, concedían los padres jesuitas, pero «ni Dios tiende su mano para ofrecer su perdón si no hay antes arrepentimiento»: llamar a todos, vale; pero han de venir sin reservas a nuestro campo. *Razón y Fe* no tenía duda: «Sumar y no restar»; por la integración contra la exclusión; por la suma contra la resta. Noble empeño, del que debía participar todo hombre sensato, aconsejaba, pero «claro está que ni integración ni suma significan apilación o amontonamiento de cantidades de cualquier clase». Se trata de sumas y no de masas, de integraciones y no de barajamientos. Si lo que se pretende conseguir es un conglomerado amorfo, entonces caben todos: desde Pelayo a don Opas, desde los hermanos Miralles a Casares Quiroga. Habrá que «aceptar todo lo auténticamente español dondequiera que lo encontremos», pero por idéntico motivo habrá que rechazar «todo lo falso, lo postizo, lo que envenene nuestra médula española, sea de ayer, sea de hoy». A no ser, claro está, «que vayamos a salga lo que saliere. Aunque salga, antes o después, otro 18 de julio. Caveant consules! », terminaban su perorata los reverendos padres de la Compañía de Jesús que hacían *Razón y Fe*, y repetían evidentemente complacidos los

numerarios miembros del Opus Dei que hacían *Ateneo*[685].

Posibilidad de un nuevo 18 de julio que Jorge Vigón, general y publicista, echaba en cara a tantos sujetos timoratos que juzgaban «inconveniente la conmemoración y de dudoso gusto el recuerdo de una victoria obtenida al fin y al cabo —dicen gemebundos— sobre hermanos nuestros». Hermanos serían, pero no por eso había que caer en la tentación de considerar respetables su extravíos. Había que dejar «balizados aquellos caminos por donde una vez se llegó al abismo, a orillas de los cuales las quintas columnas larvadas aguardan a que los espíritus liberalmente comprensivos que son su vanguardia reediten, corregidas y estilizadas las mismas gruesas equivocaciones que tantas desdichas ocasionaron». En este punto, no cabían componendas ni veleidades inconscientes: el 18 de julio «puso fin a las vergüenzas históricas y políticas de un régimen —la República— incompatible con la tradición, personalidad y espíritu de España», insistía otra vez, como siempre que llegaba la fecha de aquella «Victoria clara, llena de fuerza y alegría», Pérez Embid, uno de aquellos «jóvenes cuando la guerra nos empujó con fuerte tirón y nos hizo milicia primero, y luego Ejército de España»[686].

18 de julio y 1 de abril se convirtieron así en baluartes desde los que la facción «excluyente» creyó conquistar posiciones inexpugnables en lo que para mediados de 1953 era ya una lucha abierta contra la «comprensiva», que por su parte no estaba dispuesta a dejárselos arrebatar tan bonitamente. En vísperas del 18 de julio de 1953, Ruiz-Giménez pronunciaba el discurso de clausura de la Asamblea de Universidades celebrada en Alcalá de Henares cumpliendo, al dirigirse a Franco, algo más que un simple deber protocolario: «Señor: aquí tenéis a la Universidad de España, alerta y esperanzada», dijo al jefe del Estado, que presidía la ceremonia. A partir de tal introito, Ruiz-Giménez le presentó a los rectores de las Universidades, con sus

Juntas de Gobierno y los decanos que habían asistido a la Asamblea en representación de sus Facultades: «veis ahí las togas de colores múltiples. Es como un espléndido arco iris que ahora circunda vuestro uniforme militar, uniforme de Capitán y Caudillo de España». Un arco, añadió, que «parece como querer abrazaros, señor, para que recibáis la callada pero honda gratitud de una Universidad que no olvida hasta qué punto os debe seguir viviendo». Porque, en efecto, sin el arrojo y tenacidad del Caudillo no hubiera venido «al atormentado suelo de la España de 1936 aquel mínimo de orden, jerarquía y paz que hace falta al hombre para ser verdaderamente libre». En España, continuaba el ministro de Educación, se había cumplido aquel día de 1936 el vaticinio spengleriano «de que un piquete de soldados habría de salvar lo que quedase de civilizado y valioso en Occidente». Sin duda, un discurso es un discurso, y 1953 es 1953, pero aun teniendo en cuenta la retórica propia del tiempo, y sin perder de vista la circunstancia específica del Ministerio que dirigía, late en este discurso, hasta el final, una honda convicción en modo alguno impostada: que el 18 de julio de 1936 es una «fecha irrenunciable» reclamada por los escolares de España como «partida de nacimiento» de su conciencia histórica porque, entre otras cosas, en 1936 el Ejército salvó a la Universidad española[687].

Que esto no era algo epidérmico ni episódico, como si se tratara de una necesaria contribución a exigencias ajenas para sacar adelante un proyecto propio, lo prueba que una vez abandonado el Ministerio, cuando ya ha vuelto a su cátedra de Salamanca, Ruiz-Giménez publica un breve ensayo reivindicando «la gesta nacional» que no hubiera sido posible sin Maeztu, Calvo Sotelo, Onésimo Redondo, Ramiro Ledesma, José Antonio y los «grandes capitanes de campaña, en torno al general Franco»: gesta nacional en línea directa con Acción Española pasada por Falange Española[688]. Escrito en 1959, libre por completo de exigencias protocolarias y de compromisos institucionales,

Ruiz-Giménez todavía recogió este ensayo en un libro, *Del ser de España*, editado en 1963, que incluía además un discurso pronunciado el 12 de octubre de 1952, en Granada, titulado «Vocación de unidad en la hora fundacional de España», en el que, una vez afirmado el ideal unitario, quedaron de nuevo consignadas las deudas que la nación española había contraído con su ejército: las armas habían desempeñado un papel capital en la empresa de unir los dispersos pedazos de España. España se hizo campamentalmente, al aire libre, entre ritmo de marchas y toque de trompetas, decía el ministro de Educación Nacional. «¡Así desde los riscos de Covadonga hasta los muros de Granada!», añadía con la emoción propia de quien contempla un alto destino histórico. No eligen por capricho los pueblos su manera de salvarse: «Es Dios quien marca los caminos. Andarse con remilgos de paz y componendas cuando hace falta heroísmo es jugarse locamente la existencia y la honra. España lo entendió así y, en las horas decisivas, encontró siempre alerta a sus guerreros, bajo el sol hiriente de Castilla, como retoños permanentes del Cid». Dichas en 1952, estas palabras indicaban por qué derroteros marchaba lo que Ruiz-Giménez llamaba una política de la cultura. Releídas en 1963, carecían de sentido, aunque conservaran toda su original significación, evidente a pesar de que en esta reimpresión hubieran desaparecido algunas frases directamente dirigidas a Franco en aquella solemne ocasión: «Otra vez vuelve a ser posible el hombre español que surgiera con Isabel y Fernando. Los habéis visto, Señor, en los claustros de esta Universidad […] Señor, una palabra vuestra y esta juventud estará en pie»[689].

Ruiz-Giménez, pues, no se dejó arrebatar las grandes fechas situando a Franco y al ejército como depositarios de su único y auténtico significado. Más metido en la lucha diaria y recuperando, con la llegada al poder de sus amigos, sus nunca desaparecidas ganas de pelea, Dionisio Ridruejo

hizo frente a la ofensiva «excluyente» con unas intervenciones en las que pudo exponer, con la amplitud necesaria al caso, todo su pensamiento. Meditando sobre el significado del 1 de abril, Ridruejo escribía que el «modo único de quitar al adversario la parte de razón que tiene o tuvo es el de hacerla propia cuando se le ha vencido», insistiendo así en una interpretación de la victoria como ocasión no tanto para exterminar al enemigo cuanto para incorporar lo que de valioso en él hubiera, aproximadamente lo mismo que en 1940 se había propuesto cuando salió a «rescatar» a Machado. Vencedor en una contienda civil o social es aquel que tiene mayor capacidad de síntesis, dirá poco después Antonio Tovar meditando a su vez sobre el 18 de julio. Las dos tesis en lucha tenían su parte de razón, escribía el rector de Salamanca, pero «vencedor estable es sólo aquel que sabe asumir ambas, absorber en su verdad lo que había de valioso en las razones del contrario». Tovar pedía que se le perdonara esta digresión: que la indiscutible pericia de nuestro Caudillo consistía en sentirse «no como vencedor parcial sino como total integrador, como jefe que partió de la España rota y dividida del 36 para llevarla cada día a la convivencia y la unidad». Y si eso era el Caudillo. «Nosotros, la gente de nuestra generación», la que está trabada en esa disputa entre integradores y pequeños, entre generosos y recelosos, debe cumplir la tarea de «hacer una unidad superior». Si por la guerra «hemos salvado nuestra conciencia nacional, nuestra unidad y nuestra tradición», habrá que mantenerlas vivas y operantes cada día. Ése es el verdadero problema universitario[690].

Las cosas podrían haber ocurrido de otro modo. En su «Meditación para el 1º de abril» de 1953, Ridruejo imaginaba qué hubiera sucedido si el «Alzamiento del 18 de julio se hubiera resuelto en un golpe de Estado poco más que incruento, como se intentó que fuese». No se alegraba de que no hubiera sido así, pero puesto que no lo fue, no

podía dejar de pensar en las ganancias con que ese otro modo, un golpe cruento, seguido de guerra civil, les había compensado a ellos, a quienes seguían las incitaciones de José Antonio: la liquidación completa de la República que había intentado por «un experimento anacrónico y pequeño» sustituir la Revolución pendiente. Más aún, aquella República sólo había servido para dejar vía libre a la tentativa de una revolución proletaria en sentido marxista que había empujado el problema de España hacia el despeñadero de su ser. Ahora bien, si la guerra liquidó el anacrónico proyecto demoliberal de su «ala izquierdista», no había liquidado menos «a su ala derechista», en su doble versión opositora o colaboracionista, incapaces ambas de salir de la defensiva, de suscitar cualquier ilusión. Quedaba sólo en pie el proyecto de aquellos que reclamaban ver en la fecha del 1 de abril no tanto lo que cerraba como lo que hacía posible. Y lo que el 1º de abril hacía posible, en opinión de Ridruejo, era superar todo el pasado o «si se quiere, recapitularlo todo». Le parecía una imperdonable falta de curiosidad «la de no tratar de averiguar qué datos de la realidad aconsejaron al liberal para ser liberal o laico y al marxista para ser marxista»; imperdonable falta porque, y aquí radica toda la sustancia del asunto, «el único modo de destruir el partidismo es desvalijarlo de todas sus razones y actitudes y a eso llamamos superación». Gentile se había propuesto superar al liberalismo y al socialismo fundiéndolos en una síntesis superior, el fascismo; Ridruejo se tenía por comprensivo porque pretendía destruir a sus contrarios asumiéndolos: «Ni absolutistas ni liberales, ni tradicionalistas ni revolucionarios, ni derechistas ni izquierdistas han sabido en España destruir a sus contrarios asumiéndolos». Destruir al adversario asumiéndolo: en eso precisamente consistía superar, integrar, recapitular[691].

DERROTA DE LA «TERCERA FUERZA»

Quitar al adversario su parte de razón haciéndola propia después de vencido; destruir a los contrarios asumiéndolos: esa política cultural, de evidente raigambre fascista, conducía sin embargo a considerar «importante la razón del adversario» y planteaba la exigencia de «comprensión» hacia aquella razón. Para eso era preciso, si ya habían muerto, acercarse a su obra, leerlos, interpretarlos, cribar el grano de la paja, limpiarlos de lo nocivo para hacer propio lo saludable; encontrar su «yo esencial» sin dejarse «enredar en esta o la otra peripecia de su yo accidental», como proponía Laín en el primer homenaje editorial dedicado por su grupo a Antonio Machado, a quien Aranguren definía como hombre verdaderamente religioso que, aun si «católico, nunca lo fue, acaso habría llegado a serlo», pero del que nadie evocó, siquiera crípticamente, su compromiso con la República[692]. Lo mismo si estaban vivos: tender la mano, ofrecer la oportunidad de expresarse en las páginas de sus revistas. En la práctica, en un medio dominado por la política cultural de la Iglesia de exterminar al disidente, de censura y prohibición de leer y publicar a los autores «venenosos», esa actitud exigía entrar en contacto con ellos, abrirles las puertas de las tertulias, los encuentros, las conferencias, los seminarios. Como lo expresaba Laín, la comprensión consistía en un acto psicológico del hombre en cuya virtud aprehende la intención y el sentido de las acciones de otro hombre o de sí mismo, lo que le llevaba a reconocer la «particular razón de ser de todas ellas, su hebra razonable»[693]. Será la ausencia de esa actitud lo que echarán en cara a los católicos que les combatían desde las páginas de *Arbor* o de *Ateneo:* que la suya no era una política de integración del vencido, sino de exclusión, incapaz por tanto de poner remedio a aquella divisoria de las dos Españas que Laín

había teorizado con el nuevo relato de España como problema.

La polémica sobre lo que se podía integrar, o había que excluir, en la superior unidad de una auténtica España daría lugar a un largo incidente en la consideración que Ortega debía merecer a los católicos españoles y a una aparatosa intervención de Rafael Calvo Serer, que tuvo la insólita ocurrencia de postularse como jefe de fila de una Tercera Fuerza a la que había llegado la hora de dirigir la política cultural del régimen. Del combate en torno a Ortega, preludio del que enfrentaría después de su muerte a varios de sus discípulos con la ultraortodoxia católica, más que representada, encarnada en Santiago Ramírez, de la Orden de Predicadores y con fama en Salamanca de ser un Tomás de Aquino redivivo, fue ocasión un comentario de Vicente Marrero al inicio de un curso sobre «Ortega o el estado de la cuestión», a cargo de un selecto grupo de comprensivos. Además de descalificar a los promotores del curso y denunciar el «espíritu desquiciado» que anidaba en el texto de introducción a las conferencias, Marrero calificaba la obra de Ortega como «el esfuerzo encaminado a descristianizar a España, más inteligente, más sistemático y brillante que se ha visto en nuestra patria después de la Institución Libre de Enseñanza»: Ortega, por sí solo, artífice de la descristianización de España. Y eso no se podía tolerar, escribieron los promotores del curso al presidente del CSIC, que obligó a *Arbor* a publicar la réplica. No se podía tolerar porque era una «absoluta y gravísima falsedad», como ponía de manifiesto que los que llamaban a Ortega «nuestro común maestro» por haber recibido de él «doctrina filosófica y entusiasmo español, voluntad de veracidad y rigor intelectual, afán de comprensión y plenitud [eran] en abrumadora mayoría, sincera, pública y notoriamente católicos». Una afirmación que José Antonio Maravall corroborará en la segunda ronda de este singular combate cuando afirme que la obra de Ortega para nadie «ha sido más hondamente fecunda que para el joven católico español», de lo que era buena prueba

la mayoría de sus directos discípulos: García Valdecasas, Marías, Díez del Corral, Lissarrague y Maravall mismo, todos católicos. De momento, la carta al director del CSIC firmada por Ridruejo, Marías, García Valdecasas, García Gómez, Miguel Cruz, Aranguren, Lissarrague, Díez del Corral, Lafuente Ferrari y Laín, sirvió de ocasión para que *Arbor*, por boca de Marrero, se declarara por completo contraria a las concepciones religiosas y españolas de Ortega y recordara a alguno de los firmantes los tiempos en que *Escorial* denunciaba por su pluma la idea que Ortega tenía del cristianismo. Sirvió también para que *Alcalá*, revista de esencias «comprensivas», reafirmara su posición: «Nosotros, que estamos en pie todavía, tendemos nuestra mano al maestro, brazo en alto, en nuestro mejor saludo». Y luego se sorprendía Laín de que Ortega no accediera a impartir un curso en la Universidad de la que él era rector[694].

«¿Qué se puede esperar de un país donde la mitad de las gentes que han pasado por una universidad se levanta cada mañana dispuesta a refutar los artículos que Ortega y Gasset publicaba en *El Sol* en 1930, mientras que la otra mitad se levanta dispuesta a volver a escribirlos?», preguntaba en cierta ocasión Julio Caro Baroja en casa de Alberto Jiménez Fraud en presencia de Jaime Gil de Biedma. Bien poca cosa, desde luego, sobre todo porque el solo nombre de Ortega excitaba la colérica vigilancia de una legión de clérigos investidos del derecho de decidir qué se podía y qué no se podía leer. Un jesuita asiduo colaborador de *Razón y Fe,* de nombre Eustaquio Guerrero, planteó en *ABC* «el verdadero estado de la cuestión» recordando la doctrina general para aplicarla luego al caso específico. En lo general, al niño, al adolescente, al joven universitario no se le podía exponer inconsideradamente al peligro de perder la fe y, en consecuencia, no se le podía recomendar la obra libertaria de un racionalista, un materialista, un incrédulo, un hereje, un calumniador de los

Institutos religiosos y del Clero. Eso, en lo general. Y, en lo específico, era intolerable proponer a los jóvenes estudiantes como escritores sin tacha, mentores insustituibles y españoles modelo a autores «heterodoxos o de mentalidad menos católica». En resumen, había que guardar la jerarquía de valores y, *ceteris paribus*, los Unamuno, Ortega, Menéndez Pidal o García Lorca debían ocupar en la estimación de una España católica un «lugar inferior» a los Menéndez Pelayo o san Juan de la Cruz. Al cabo, como escribirá tres años después otro jesuita, Joaquín Uriarte, la idea más hispánica de todas, la católica, fue por completo inasequible a Ortega. Por si faltaba todavía una pieza para el debate, al reaparecer *El Español,* Juan Aparicio añadió leña al fuego, provocando una respuesta de Ridruejo, hasta que el ministro de Información se sintió obligado a intervenir prohibiendo las réplicas, de modo que la polémica, como recuerda Joaquín Pérez Villanueva, entonces director general de Universidades, llegó a aplacarse aunque quedara lejos de extinguirse, ni ahora ni luego: por más que cueste creerlo, tema principal del debate intelectual de la segunda mitad de los años cincuenta fue, entre los españoles, si Ortega había sido o no una agencia de fabricar ateos, y no debe considerarse ajeno a ese debate que los Reverendísimos Metropolitanos españoles sintieran la urgencia de dirigirse a los fieles un 1 de abril de 1956, poco después de la revuelta de los universitarios madrileños que habían calentado el ambiente desde la muerte de Ortega, para condenar las desviaciones del criterio ortodoxo que, en el orden intelectual, se habían manifestado en los últimos tiempos en España[695].

Sobre esta «vida intelectual», que Pemán, desde una distancia irónica, veía agitada, «encrespada de parcialidades» por la sencilla razón de que «los intelectuales son los más ingeniosos en buscar signos y colores de grupo»[696], la presentación en sociedad de la Tercera Fuerza de Calvo Serer fue como la gota que

desborda todas las pasiones. En julio de 1953, Calvo Serer había manifestado su temor de que, si la «conciencia natural unitaria» acababa por romperse, volverían las luchas fratricidas, y había llamado la atención con su peculiar acento perentorio sobre las grietas que amenazaban a esa unidad, bien preciado por el que todos estaban dispuestos a batirse. Pero lo que nadie pudo imaginar es que Calvo Serer llevara costumbre de ir dando empujones a todo el mundo hasta publicar un artículo en una revista francesa, por muy conservadora que fuese, exigiendo que le abrieran paso. Allí, en *Écrits de Paris*, y con su habitual audacia para las grandes síntesis históricas, Calvo Serer despachaba a los nacional-sindicalistas, representados por el grupo que tuvo en Serrano Suñer su hombre político y en Laín, Tovar y Conde sus teóricos, por haber fracasado en su propósito totalitario a pesar de contar con todos los medios posibles; y despreciaba a los nihilistas de la derecha católica, la democracia cristiana de Gil Robles y Martín Artajo, o sea la Acción Católica dirigida por los propagandistas, por haber naufragado en la atonía política. De ahí la crisis de 1951, que debía haber puesto fin a la presencia en el poder de los nacional-sindicalistas y de los católico-nihilistas, las dos fuerzas hasta ese momento hegemónicas en la política española. Pero lo que Calvo no podía entender era que, después del fracaso de los primeros y del naufragio de los segundos, un católico, demócrata cristiano a la usanza propagandista, o sea, Ruiz-Giménez, se hubiera aliado con los restos de la «izquierda falangista», o sea, Laín, Tovar y Ridruejo, para emprender una política cultural que arrastraba a las publicaciones de la democracia cristiana, como *Ya*, hacia la izquierda, la república y el anticlericalismo y las obligaban a un juego socialista muy próximo al radicalismo social de *Pueblo* o al abierto republicanismo de *Arriba*[697]. Disparatada alianza contra natura que certificaba negativamente que, fracasado el fascismo y naufragado el nihilismo, sólo quedaba la

Tercera Fuerza, una corriente cuyo esfuerzo creador Calvo Serer situaba en las páginas independientes de *ABC,* con Fernández de la Mora, Pemán, Pemartín, Garrigues, López-Amo, Vigón, todos de probada fidelidad al pensamiento de Maeztu; y cuyo dinamismo se había revelado en el Ateneo de Madrid, en la obra de escritores muy conocidos a pesar de su juventud: Galindo Herrero, Palacio Atard, López Ibor, Antonio Fontán, José Luis Pinillos, Antonio Millán Puelles, José Luis Vázquez Dodero, Roberto Saumells, Salvador Pons, Vicente Marrero, Rafael Gambra, Álvaro D'Ors. Una fuerza que se sentía apoyada, para colmo de bienes, por los jesuitas que «combatían a su lado» desde la revista *Razón y Fe*.

El artículo de Calvo Serer, que circuló profusamente por todos los cenáculos políticos, levantó una marejada tan fenomenal que hasta Falange Española salió de su letargo y convocó a toda prisa su II Congreso Nacional para octubre de ese mismo año. En el multitudinario acto de clausura se escuchó de nuevo «el antiguo clamor de los mítines de antes de la guerra» cuando Eugenio Montes dijo que «ni Franco ni la Falange son terceros de nadie». Por el momento, la «pirueta de la tercera fuerza», como la denominó otro falangista de la primera hora, Javier Martínez de Bedoya[698], valió a Calvo Serer y a Pérez Embid, que hizo con él causa común, la pérdida de la dirección de *Arbor*, su puesto en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y un «relativo ostracismo político», que no le impidió, de todas formas, seguir martilleando sobre lo mismo: entre las dos Españas que Menéndez Pidal y sus seguidores pretendían presentar a los españoles en un plano de igualdad, la única verdadera, de un lado, y la poblada por krausistas, institucionistas y europensadores, del otro, «no ha habido nunca posibilidad alguna de síntesis». La unidad, escribirá más adelante, tiene que ser católica, una afirmación en la que encontrará siempre la lealtad de su amigo fiel, Florentino Pérez Embid,

autor probable de un panfleto titulado «Campaña contra la renovación intelectual nacida de la Cruzada» en el que acusaba al ministerio de Ruiz-Giménez de promover a los heterodoxos Ortega y Unamuno, suficientes por sí solos para «minar la remota e infantil formación religiosa y para destruir la llamada formación del espíritu nacional, pervirtiendo así los esquemas mentales y cordiales del estudiante». El mismo Pérez Embid en 1956 volverá a repetir impenitente que el krausismo, la Institución Libre, la acción ideológica de los retóricos de la libertad y el movimiento cultural de los europeizantes «montaron y condicionaron la vida española del primer tercio del siglo XX: la crisis permanente, la República y el rompimiento de España», de la «única España que había y que hay»[699].

En la facción de los comprensivos, la presentación de aquella fantástica Tercera Fuerza Nacional y la definición de sus adversarios como un falangismo de izquierda macerado en los propagandistas de derecha suscitaron una respuesta que sirvió al menos para aclarar de una vez por todas, y en sus términos más exactos posibles, los objetivos de su política. Fue otra vez Dionisio Ridruejo, el más libre de compromisos institucionales, y el que actuaba también con más libertad de espíritu, quien se encargó de la réplica directa a la intervención de Calvo Serer una vez celebrado el congreso de Falange, lo que da a sus palabras un inconfundible tono de vencedor, de alguien que por fin ha logrado ver en triunfo su posición política. Después de descalificar al grupo de excluyentes como una «capillita de amigos», inane mentalmente y desnutrida en número, Ridruejo juzgó la salida a escena de Calvo Serer, «terciando desde fuera sobre nuestro drama, tan estúpida como se lo pareció en su día y tan hipócrita como realmente era». La guerra civil no tenía otra «solución decorosa y eficaz sino el triunfo absoluto de una de las partes», escribía Ridruejo. Triunfo absoluto aunque no con un proyecto de «aniquilar

al enemigo sino de cumplir sobre él algo más ambicioso, algo parecido a un acto de caritativa antropofagia, a través del cual, quedando desarmado como poder, permaneciese en nosotros con todas sus razones y exigencias válidas —que eran muchas— asimilado, comprendido, salvado». Es lo mismo que había escrito en su meditación del 1 de abril, pero dicho ahora todo de manera más descarnada y con una metáfora de dudoso gusto canibalista. En otras palabras: la victoria en la guerra civil gozaba de legitimidad en la medida en que sirviera para consumar una integración nacional entendida como asimilación, comprensión y salvación del enemigo una vez desarmado. Tal es, en efecto, la sustancia de la exigencia integradora de los valores de la izquierda que la Falange de Ridruejo había heredado de José Antonio: la ambición intelectual, la pretensión a una estructura social más justa y, por encima de todo, la formación de una conciencia nacional. La victoria total de una de las partes, en la que por necesidad debía terminar la guerra civil, sólo gozaría de legitimidad si servía para consumar una integración nacional[700].

La inapelable derrota de la Tercera Fuerza sirvió al menos para convencer, si no lo estaban ya, a otras corrientes dentro del Opus Dei de que el ataque frontal y por sorpresa, la aspiración al mando a partir de una plataforma propia, la organización de una fuerza en torno a periódicos, revistas, editoriales, instituciones culturales, no era un buen camino para llegar al poder si se acompañaba de combates ideológicos librados en público con el propósito de conquistar posiciones dentro del aparato del Estado, al que, como todos los bien avisados sabían, se llegaba por otros caminos. Ni Calvo Serer ni la generación tan artificialmente botada en 1948 tendrán mucho que hacer en la política del régimen: su afirmación de que en España, más que en otros países, los movimientos políticos llegaban precedidos de movimientos intelectuales era falsa y su dedicación a montar un movimiento intelectual con

objeto de transformarlo en político acabó en puro fiasco, más de dos años antes, por cierto, de que fracasara también, inopinadamente y sin que los excluyentes tuvieran nada que ver en el asunto, el proyecto de sus adversarios, los comprensivos[701]. En el régimen, la clase política dirigente se reclutaba de otro modo, no por presión organizada desde fuera, sino por cooptación desde dentro, un principio que tendrá perfectamente claro Laureano López Rodó, catedrático de Derecho Administrativo de la Universidad de Santiago, «catalán de origen, socio numerario del Opus Dei, de lejana trayectoria falangista», que, mientras ponía orden e imprimía celeridad en la administración del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, mostraba su inquietud ante la politización de *Arbor*, debida a sus colaboradores «de adscripción monárquica juanista y catalanista», y pretendía mantener al Consejo absolutamente al margen de los vaivenes políticos[702].

DESPUÉS DE LA BATALLA: DE EXCLUYENTES A TECNÓCRATAS…

Y será precisamente este catedrático de Derecho Administrativo quien habrá de sacar la gran lección del fiasco de Calvo Serer, que por su parte decidió alejarse del campo de batalla para emerger años después, en un periplo muy personal, como un defensor de las «nuevas democracias» y al cabo como un demócrata convencido. Pero mientras Calvo rumiaba las causas de su extravío, afirmaba su presencia en el centro de decisión del régimen Laureano López Rodó, que se había enfrentado en 1952 a la política del ministerio de Ruiz-Giménez por un asunto más mundano que la polémica sobre el número de Españas o de Menéndez Pelayo: la composición de los tribunales de oposiciones a cátedras. Después de ganar la suya en Santiago, abrir bufete y hacerse cargo de los servicios

jurídicos, administrativos y de gestión del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y semanas antes de la insospechada crisis que sacudiría al régimen en febrero de 1956, López Rodó había acudido a una llamada del ministro de Justicia, Antonio Iturmendi, que le introdujo en la vida política en unas circunstancias particularmente propicias. Iturmendi le pidió un dictamen acerca del proyecto de ley de lo contencioso-administrativo, realizado tan a satisfacción del ministro que enseguida le encargó otro, de más altos vuelos, sobre las Leyes Fundamentales, una iniciativa de José Luis de Arrese, que pretendía con ellas recuperar para Falange y el Movimiento el poder tan erosionado desde 1945. El encargo fue, para López Rodó, el inicio de una plena dedicación a los asuntos de Estado, entendiendo con tal concepto la Administración pública. No en vano, según dijo en una conferencia que daría mucho que hablar y de la que habrían de resultarle grandes réditos políticos, «la Administración es la actividad del Estado que más profundamente penetra en la vida social»[703].

Fue en Santiago de Compostela, en el verano de 1956, donde y cuando López Rodó publicitó un discurso explícita y conscientemente alejado del que había sido habitual en las polémicas definitivamente clausuradas con la destitución de Ruiz-Giménez en febrero de ese año. Sin mencionar para nada el 18 de julio, la victoria, las dos Españas, sin acordarse siquiera de hacer una reverencia a Menéndez Pelayo ni a Maeztu, y sin tratar de fundamentar lo que decía ni en la tradición auténtica ni en la unidad católica de España, habló de las condiciones de vida que asegura una buena Administración: vivienda, transporte, abundancia de mercado, facilidad de empleos, nivel adecuado de salarios y precios, eficacia y rapidez de los servicios. Para conseguir todo eso, lo que de verdad necesitaba España era acometer una reforma «orgánica y funcional» de la Administración del Estado, sin dedicar ni una palabra a la política ni a la

filosofía de la historia. La conferencia de 1956, como ya observó Carlos Moya, repite en sus tres primeras páginas ocho veces la palabra «eficacia», que se presenta en íntima conexión con el proceso de modernización: moderno, nuevo, cambio, futuro inmediato, ritmo vertiginoso, celeridad, aerodinámico, tal es el léxico del nuevo discurso. De esta manera, escribía Moya en el primer trabajo que acierta plenamente al definir el carácter de lo que muy pronto se convertirá en nueva elite de poder, la reforma del Estado no roza sus fundamentos políticos y no dispara el conflicto entre los distintos grupos ideológicos[704].

No tocar o, mejor aún, reforzar por la vía administrativa los fundamentos políticos de aquel Estado y evitar los conflictos ideológicos: tales fueron los criterios que desde 1956 guiaron la intervención en la política de intelectuales socializados en residencias del Opus Dei en un proyecto destinado a bloquear el retorno al centro del poder de Falange apoyada en la Organización Sindical y en el aparato burocrático del Movimiento y que muy poco, ni en gentes ni en proyectos, tenía que ver con el defendido por los «excluyentes» en su lucha con los «comprensivos». Es más, la aparición como nueva elite de poder de lo que sería conocido como «tecnocracia» ponía de manifiesto el agotamiento previo de la fórmula «católica» tal como se conocía desde 1945, reforzada en 1951, es decir, con Falange como segunda fuerza. Lo que el régimen necesitaba ahora para garantizar su continuidad no era ya la apertura al exterior, alcanzada en 1953 y confirmada por el ingreso en la ONU en 1955, ni su definición como Estado católico; lo que necesitaba era una administración racionalizada y una política económica que le permitiera desprenderse de la coraza autárquica, controlar la inflación desatada en 1956 e integrarse en el mercado mundial corrigiendo el creciente déficit de la balanza comercial. Y eso no se lo podía proporcionar ni Falange/Movimiento ni los «católicos», que en seis años se habían dado buena

maña en agotar las reservas necesarias para sostener las costosas inversiones requeridas por los planes de industrialización desarrollados por el INI. Los tecnócratas no necesitaron desplazar a nadie para alcanzar al poder, ni llegaron tras derrotar a un enemigo; ocuparon, sencillamente, una posición vacante y a partir de ahí extendieron sus redes de poder hasta hacerse, en diez años, con la totalidad del aparato del Estado.

En todo caso, la conferencia de López Rodó gustó tanto en las altas esferas gubernativas que, de vuelta en Madrid, el nuevo ministro de Educación que había sustituido a Ruiz-Giménez tras la rebelión universitaria de febrero de 1956, Jesús Rubio, le pidió el texto porque quería entregárselo al Jefe del Estado. Franco a su vez ordenó a Carrero que pidiera a López Rodó una nota sobre el modo de llevar a la práctica la reforma administrativa esbozada en Santiago. Y éste sí que fue el inicio de una gran e imperecedera amistad, pues la primera propuesta presentada por el catedrático de Derecho Administrativo consistió en que se creara en Presidencia del Gobierno una secretaría general técnica de la que él mismo sería primer titular. López Rodó fue así el primero que entendió que los combates culturales son nada en comparación con el manejo de la Administración del Estado y que para manejar aquel Estado el camino más recto pasaba por la cooptación desde el mismísimo centro del poder: era consciente, escribirá en sus Memorias, «de que mis posibilidades políticas derivaban de mi relación [con el Almirante]»[705]: no se podría decir ni más claro ni más por derecho. Muy pronto se encontrará trabajando en la exposición de motivos de la Ley de Principios del Movimiento, en la que había puesto todos los afanes de la revolución social del nacional-sindicalismo, pendiente desde 1940, el nuevo secretario general, José Luis de Arrese, decidido a dotar al Estado, ya que no de una Administración eficaz, al menos de un remedo de Ley Constitucional[706]. Al final, Arrese no contó con una

ponencia, sino con dos proyectos distintos, porque Javier Conde y Emilio Lamo de Espinosa, director y subdirector del Instituto de Estudios Políticos, «no se pusieron de acuerdo por entero», según recuerda el mismo Arrese, que a finales de julio de 1956 despidió a Conde y nombró a Lamo de Espinosa director y a Manuel Fraga subdirector del Instituto. Hubo más, desde luego, pues el Departamento de Seminarios había presentado otro estudio redactado por una Comisión presidida por Jordana Fuentes e integrada por Antonio Castor, Manuel Galea, Gabriel Elorriaga, César García y Mario Hernández Sánchez-Barba. La crema de la intelectualidad del Movimiento se había incorporado, pues, a un proyecto que partía del supuesto, reivindicado en las diferentes versiones, de que correspondía al Movimiento Nacional «representar y actualizar la voluntad política de todos los españoles legítimamente expresada en el Alzamiento Nacional de 18 de julio de 1936» y que recibió la ayuda de otros «cerebros importantes», entre ellos, los de Jesús Fueyo, Manuel Fraga y Carlos Ollero. Hasta la Vieja Guardia pretendió que su voz fuera escuchada y asesoró otro estudio más, redactado por Luis González Vicén[707].

Contra estos proyectos es contra los que afirma López Rodó su presencia y la de su grupo; no contra Ruiz-Giménez y sus rectores, que habían salido del poder meses antes de que Carrero se llevara consigo a López Rodó. Por supuesto, él fue en la ocasión un auxiliar de lujo en la negativa cerrada que al postrer y anacrónico intento de dotar al Estado de una seudoconstitución totalitaria o falangista, opusieron los militares, los monárquicos, los «católicos», con Martín Artajo a la cabeza, y los tres cardenales, Pla i Deniel, Quiroga Palacios y Arriba Castro, que, juntos, pesaban por toda la Iglesia y que asestaron al proyecto de Arrese el «golpe definitivo» presentando a Franco el 12 de diciembre de 1956 un dictamen en el que, para asegurar la continuación del Movimiento Nacional,

consideraban necesario «ni recaer en el liberalismo de una democracia inorgánica, ni pretender una dictadura de partido único, sino promover una actuación y verdadera representación orgánica»[708]. Y de eso, de representación orgánica, era de lo que más sabía López Rodó, que pretendía cimentar con su dictamen las bases de tal género de democracia, cuyas raíces su colaborador en la redacción de la exposición de motivos, Gonzalo Fernández de la Mora, había ido a buscar en los krausistas españoles seguidores de la teoría organicista de Ahrens, coincidentes con el corporativismo católico, una mezcolanza que ni pintiparada para que todo acabara, como así fue, en agua de borrajas. Sanz del Río, Salmerón, Giner y González Posada en buena compañía orgánica con Aparisi, Enrique Gil Robles, Alfredo Brañas y Vázquez de Mella: de esta manera tan boba, sin derramamiento de sangre, se resolvían las tormentosas polémicas que en años anteriores habían tenido enfrentadas a dos de las más considerables facciones del régimen. Como por arte de birlibirloque, Francisco Giner de los Ríos se encontró orgánicamente del brazo de Enrique Gil Robles: por fin, el hallazgo de una manera específicamente española de gobierno[709].

Manera española que el ministro subsecretario de la Presidencia, y jefe directo de López Rodó, el almirante Luis Carrero Blanco, se encargó de reafirmar en el discurso de defensa ante las Cortes del proyecto de Ley sobre «Régimen jurídico de la Administración del Estado», obra cumbre de su protegido. En lo político, dijo Carrero, después de sostener que «nuestra guerra de Liberación» no fue una guerra civil sino de Independencia, como la de 1808, «ni “liberalismo”, sobre la base de la democracia inorgánica y partidos políticos […] ni “totalitarismo” que somete, como en la URSS y sus satélites, al individuo a la esclavitud de un Estado todopoderoso». España no tenía por qué «copiar a nadie», poseedora de una fórmula propia, original y tradicional al mismo tiempo, de Estado: «Nuestro

régimen es un régimen de “democracia orgánica representativa” en el que el individuo interviene en la gobernación del Estado a través de órganos naturales de representación, que son la familia, el Municipio y el Sindicato». Así se plasmaba en lo político «un modo de ser distinto de otros países», pero no por eso menos democrático, como explicó Mariano Navarro Rubio, ministro de Hacienda desde febrero de 1957, en la Universidad Católica de Fordham y como Carrero Blanco afirmaba en las Cortes: es la Monarquía tradicional, no la absoluta, que sirve los privilegios de una minoría y está dirigida por una camarilla; tampoco la liberal, que no es más que una República coronada; sino la Monarquía tradicional de España, «la que forjó nuestra unidad, la de Isabel y Fernando, el yugo y las flechas»[710].

Democracia orgánica en una Monarquía tradicional: tal era la fórmula que triunfaba por fin en la crisis de febrero de 1957 cuando conocidos miembros del Opus Dei se incorporaron al Gobierno, no precisamente para controlar la política educativa, sino para hacerse cargo de las carteras sobre las que recaerá la elaboración de una nueva política económica. Alberto Ullastres en Comercio y Mariano Navarro en Hacienda se rodearon de equipos en los que era notoria la presencia de una nueva generación de economistas y técnicos comerciales del Estado, dueños de un lenguaje secularizado, responsables de elaborar un plan de estabilización que echara las bases de una política equilibrada de desarrollo económico, sin ninguna relación con directrices de la Iglesia ni con el propósito, como era el caso en los miembros de la ACNP, de servirla tal como ella quiere ser servida. De esta paradójica manera, exclusiva, esta vez sí, de España, la decadencia y desaparición final de la figura del «intelectual católico» y la simultánea afirmación de un lenguaje político secularizado fue obra de los miembros de una institución tan católica como el Opus Dei. José Luis de Arrese, que había mantenido duros

combates por sacar adelante sus proyectos de leyes fundamentales, nunca entendió su derrota, que atribuyó a la llegada de unos hombres al Gobierno «por el camino gratuito de unos nombramientos y sin que ninguna batalla ganada en la lucha del pensamiento les diera cariz de vencedores y los autorizara a cambiar radicalmente el rumbo de un régimen al cual vinieron a servir»[711]. De modo que a quienes derrotaron López Rodó, Fernández de la Mora y sus gentes del Opus Dei fue a José Luis de Arrese, Emilio Lamo de Espinosa y las gentes del Movimiento; no a Ruiz-Giménez ni a su distinguida colección de rectores. Los «excluyentes» —es preciso recalcarlo, dado lo extendido del equívoco— no derrotaron a los «comprensivos», que se derrotaron solos.

… Y DE COMPRENSIVOS A DEMÓCRATAS

Y es que el triunfo logrado por los segundos sobre los primeros en el otoño de 1953, cuando echaron a Calvo Serer y a Pérez Embid de *Arbor*, fue verdaderamente pírrico, pues llevaba en sí los gérmenes de su propia derrota, consumada en febrero de 1956 por una decisión muy personal de Franco, que no soportaba la visión de una universidad en estado de revuelta. Reducido su adversario principal, el que les disputaba tribunas y cátedras, publicaciones y cursos, los comprensivos intentaron proseguir su política de integración, lo que les llevó a prestar oídos al clamor que llegaba, no ya del exilio o de los vencidos en la guerra civil, con quienes intentaron algunos gestos de acercamiento de limitadas consecuencias pero que levantaron enconadas pasiones y anónimas acusaciones de entregar la Universidad a los institucionistas, sino de los hijos de los vencedores, que no se reconocían como herederos del 18 de julio, estaban ahítos de retórica vacua y sentían cierta desazón ante la sórdida realidad

circundante y sus perspectivas profesionales; sobre todo, estaban hartos de SEU. Por razones que más adelante se verán, la política «comprensiva» se vio muy pronto desbordada por una rebelión universitaria en toda regla, que en febrero de 1956, entre la muerte de Ortega y el veinte aniversario del comienzo de la guerra, extendió un movimiento de puñetazos en las mesas de los altos mandos del régimen. Habitaban esas esferas, y podían dar puñetazos, los de siempre: Franco, en la jefatura del Estado; Blas Pérez, en Gobernación, deseoso de «cargarse al meapilas»; y en la capitanía militar de Madrid, el general Rodrigo, que, al parecer, dijo: «aquí no se mueve ni Dios»[712]. El equipo del Ministerio de Educación se encontró con el boleto de despido en la mano, reducidos sus más distinguidos líderes intelectuales a la condición de personajes privados.

Experiencia tan traumática modificó en muy poco tiempo la percepción de la división de los intelectuales católicos en excluyentes y comprensivos, propuesta por Ridruejo en 1952, reinterpretándola, por obra de Laín en octubre de 1957, como división entre confinados y arrojados. Arrojados de arrojo, desde luego, pero ahora también de expulsados, porque cuando perdieron el ministerio y los rectorados se sintieron fuera de la «vida católica oficial», arrojados por quienes se habían obstinado en convertir el confinamiento en norma «no sólo de la tradición sobreañadida, sino de la Iglesia misma»; denunciados y hostigados por la ortodoxia militante, por «la iracundia condenatoria y falsamente apostólica de muchos de nuestros celosos»[713]. Pero esto se escribe en octubre de 1957, cuando la crisis abierta en febrero de 1956 estaba ya más que cerrada. Fue entonces, pero sólo entonces, cuando los arrojados comenzaron a hablar, primero con reticencias y luego abiertamente un lenguaje de democracia y probaron a ser, por vez primera, intelectuales en el sentido original del vocablo: gentes que participan en el debate público con las únicas armas de la

palabra y la escritura. La nueva situación a la que debieron enfrentarse una vez caídos del poder planteaba en la realidad de las luchas culturales del momento nuevas exigencias, ni siquiera atisbadas desde la política comprensiva; entre otras, tomar a los derrotados de la guerra civil por lo que eran en sí, no por lo que podrían ser una vez purificados o rescatados de sus extravíos. Ni fascistas ni «comprensivos»; sólo pudieron comenzar a pensarse a sí mismos, no sin dudas y vacilaciones, como demócratas y a actuar como tales cuando se vieron expulsados del poder. Fue un duro aprendizaje, que exigió crisis y conversiones, no algo que tuvieran allá adentro, esperando la ocasión propicia para desplegarse en toda su potencialidad. Lógicamente, para que esta percepción de sí mismos como demócratas se abriera paso, fue necesario que también ellos probaran el amargo sabor de la derrota: no se podía ser demócrata mientras se detentaba el poder de dirigir la política cultural de una dictadura. No abandonaron sus posiciones voluntariamente; fueron expulsados cuando su política quedó desbordada por una rebelión universitaria que no pudieron entender, mucho menos encauzar, pero de la que finalmente sacaron la única conclusión posible: que mientras una dictadura se tiene en pie, no hay comprensión que valga.

De modo que los hechos de febrero, y su inmediata consecuencia en la destitución de Ruiz-Giménez y la salida de varios rectores, tuvieron una decisiva importancia en el itinerario que a partir de ese momento iban a emprender los intelectuales de la facción comprensiva. Desde 1956, era evidente que las políticas integradoras estaban excluidas del poder y que sus defensores se encontraban privados de los medios institucionales que les habían permitido desarrollar aquella política. Por supuesto, los «comprensivos» habían alcanzado desde el fin de la guerra una posición social relevante, que, salvo Ridruejo, conservaban; eran en su mayoría intelectuales

consagrados, con cátedras y publicaciones, pero por vez primera experimentaban la situación del excluido o expulsado. La facción como tal se disolvió, liquidando así la existencia misma del grupo de amigos formado en Burgos, cuando la guerra. Ante ellos se abrían varias posibilidades: una, afrontar los hechos, reconocer su participación y correr el riesgo de ser procesados y condenados a penas de prisión, como fue el caso de Ridruejo; otra, irse de España, buscar una posición en el extranjero, en alguna universidad: fue el camino emprendido por Antonio Tovar; una tercera, retirarse al ejercicio de su profesión como intelectual a medias privado y a medias público, en la Universidad, dejando oír su voz en revistas, libros y conferencias, que fue la opción de Laín; en fin, emprender alguna forma de acción política que tomara en cuenta la nueva realidad surgida de la protesta universitaria, que fue, tras un singular periplo, el caso de Ruiz-Giménez.

El primero que dejó un claro testimonio de que las cosas habían cambiado sustancialmente fue Dionisio Ridruejo. Su «Declaración personal e informe polémico sobre los sucesos universitarios de Madrid en febrero de 1956», fechado el 1 de abril de 1956, no es el desarrollo ni la continuación, ni nada que pudiera derivarse, de su «Meditación para el 1º de Abril» publicado en *Arriba* tres años antes: todavía a finales de 1953 Ridruejo abominaba de «las abyecciones demagógicas de la democracia partidista»[714]. Es, por el contrario, la manifestación de una ruptura, en la que argumenta por vez primera como un demócrata. Ridruejo no da crédito a quienes atribuyen los sucesos de febrero a una manipulación del Partido Comunista que habría infiltrado a sus efectivos en el mundo juvenil. En todo caso, escribe, la mejor defensa contra el comunismo radica en un alto grado de libertad, de igualdad social, de conciencia, de educación y de efectiva participación y responsabilidad ciudadana. Y como una política que preste atención a estos asuntos será en la práctica una democracia, concluye, sin

reserva mental de ningún tipo, no negará haber «llegado también a esta conclusión y la acepto honradamente».

Confesarse demócrata en la España de 1956 ante la Junta Política de Falange no era cualquier cosa. Ridruejo se percata, desde luego, de lo que significa: «antes he escrito con plena aceptación la palabra Democracia». Y aclara: «la escribo de una manera un tanto coléctica (?) y penúltima, sin superstición alguna y con pena de no encontrar a mano otra menos equívoca». Le habría gustado encontrar una palabra que hubiera servido para dar cuenta de un proceso personal comenzado cuando se hizo «falangista hace veinte años». Su ideal consistía, entonces, en la reconstrucción total de la Patria como empresa de todos. A ese ideal había mantenido durante veinte años su más profunda lealtad, pero resulta que, al suscribir las pretensiones de crear un régimen de libertad para la cultura en el modesto ámbito de la vida universitaria, ha cometido un delito. Puso a prueba en el ámbito universitario su ideal de hacer Patria común y descubrió que en los encuentros de escritores jóvenes, poetas mayormente, con la Universidad, todo se politizaba. Esto, evidentemente, no era lo mismo que las reuniones de poesía en Segovia o en Salamanca: la mezcla de escritores jóvenes y universitarios se carga de «politización». Ah, pero son «muchachos de buena fe». ¿Por qué no abrir un cauce, un ámbito, en el que pudieran intercambiar libremente sus ideas? De ahí nació lo que Ridruejo recuerda como proyecto de Congreso de Escritores Universitarios (sic, por jóvenes), que juntó a «muchachos que coincidían en gustos y en ideas». Era tan poca cosa lo que reclamaban, que sólo la represión desmedida ha transformado aquella convocatoria en crisis del sistema y en escándalo político de envergadura: el éxito había sorprendido a la misma empresa, de la que él era principal accionista.

A partir de este éxito, o más exactamente, de la represión desencadenada por las autoridades del régimen, Ridruejo

comprendió que él, en realidad, había pasado al campo de los vencidos: «muchos de los que fuimos vencedores nos sentimos vencidos; queremos serlo», dijo en marzo de 1957 a la revista *Bohemia*, de La Habana, como argumento para rechazar el discurso franquista de la guerra como victoria hasta la destrucción total del enemigo. Pero no por sentirse vencido aceptará la «absurda tesis contraria, la de la revancha, la de la vuelta atrás: hacer vencedores a los vencidos de ayer». Había que partir de los hechos consumados para llegar a la liquidación de los conceptos de vencedor y vencido, declarar un límite a la dictadura, aceptar el principio de representación por elección, acabar con el partido único, liberalizar la vida cultural, reconocer el derecho de huelga económica, admitir a los exiliados, conceder una amnistía política[715]. De nuevo, como ya había ocurrido un año antes con los jóvenes que se habían presentado como hijos de los vencedores y vencidos, el vacío abierto por la demolición de los dos grandes relatos de la guerra no podía llenarse más que con un lenguaje de democracia que, en Ridruejo, tuvo además su lógica plasmación en la fundación, con un grupo de amigos, al modo como se fundaban en los años de la primera dictadura, la de Primo de Rivera, de un partido político al que denominó Partido Social de Acción Democrática[716].

Dirigente desde muy joven de organizaciones católicas, Ruiz-Giménez no hubiera desembocado nunca en la secularización de su lenguaje político ni en una acción pública por la democracia y el Estado de derecho si no hubiera pasado, como tantas gentes de su generación, por el naufragio de un proyecto político que pretendía construir desde el Estado la unidad cultural católica de la nación. Aunque en alguna ocasión situó el punto de inflexión en su primera larga estancia romana, como embajador ante la Santa Sede, es más cercano a la verdad que fue entre 1957 y 1958, en Salamanca y en meditaciones colectivas celebradas en el convento de San Esteban junto a Ignacio

de la Concha, Germán Pedraza, José Luis Gotor, Elías Díaz, Fernando Ledesma y Jesús Díez Orallo, cuando por vez primera germinó en su interior el proyecto de forjar un cauce para el diálogo entre gentes de dispares creencias religiosas e ideologías sociales y políticas. Era aquella Salamanca lugar en que se tanteaba por entonces, entre jóvenes universitarios que pasaron sin solución de continuidad de la condición de estudiantes a la de profesores, un nuevo acercamiento a cuestiones como la política y el Estado. Enrique Tierno Galván había reunido en su Seminario de Derecho Político a un grupo de filósofos de la política y estudiosos de derecho constitucional, Pablo Lucas Verdú, Pedro de Vega, Fermín Solana, Raúl Morodo, que fueron pioneros en la elaboración de una alternativa democrática a las concepciones fascista y católica, abrumadoramente predominantes hasta bien entrados los años cincuenta[717].

Este primer intento de institucionalizar el diálogo no fructificó, pero no por eso cejó en su empeño Ruiz-Giménez, a quien Raúl Morodo define como muy abierto y afectuoso, sin dejar de ser astuto, católico muy practicante, iusnaturalista, deslizándose por una vía propia, lejos de la tradicional democracia cristiana colaboracionista[718], hasta que en 1962 recibió una invitación para acudir a Roma. Y será en Roma donde se haga definitivamente la luz. Si hubiera que decirlo en pocas palabras habría que definirlo como decisión de abandonar la política de comprensión por el diálogo como política. Comprensión, tal como fue formulado por su grupo, era decir al vencido: he vencido, pero comprendo algunas de tus razones, las más nobles; por eso, abro los brazos para recibirte, una vez que has renunciado, sin necesidad de darte golpes de pecho ante la multitud, a las malas razones que te llevaron a combatirme. En eso consistía lo que se les imputará como blando liberalismo. A partir de 1962, y del fracaso rotundo de esa política de integración en la unidad superior de la

patria católica, comprensión se sustituye por diálogo, lo que quiere decir que alguien se dispone a hablar con «hombres de distinto talante e ideología, no desde la indiferencia, el agnosticismo o la pura relatividad histórica, sino desde una visión cristiana de la vida y del mundo que encarna en la realidad temporal de hoy bajo el signo radical de la exigencia democrática». Esto fue lo que Ruiz-Giménez aprendió en Roma, donde tuvo —son sus palabras— la inmensa fortuna de mantener una breve entrevista con el papa Juan XXIII y un trato más frecuente con su sucesor, Pablo VI. La crisis se había cerrado, pero crisis hubo, no mera evolución ni desarrollo orgánico. Para decirlo con un concepto que por los años sesenta corrió mucho entre católicos, se trató de una auténtica conversión, una metanoia o, como lo dijo el mismo Ruiz-Giménez, de una «crisis espiritual»[719].

Fruto de esa conversión o de esa primera crisis, o de ambas, fue la empresa política y cultural que decidió lanzar en 1963 por medio de la revista *Cuadernos para el diálogo*. Ya desde su primer número, y en respuesta a José María Pemán, Ruiz-Giménez acepta expresamente ser identificado como «liberal sin añadiduras, como sin añadiduras amo la verdad y la justicia» y no siente empacho alguno en reconocer «nobleza obliga», que también él había escrito «en otros tiempos algunas cosas displicentes». Bueno, displicente es una forma algo eufemística de reconocer su anterior enemiga al liberalismo, pero en todo caso «ahora, desde una perspectiva más amplia y universal, y frente a la intolerancia de algunos y la incomprensión y prepotencia de otros me siento cada vez más impulsado por una actitud humana liberal que nada tiene que ver con escepticismos religiosos, indiferencias valorativas o desintegraciones anárquicas»[720]. Y será al frente de *Cuadernos* donde se complete su «metanoia», porque, por una parte, en sus páginas se darán cita intelectuales de las más diversas procedencias ideológicas y de las promociones que ya no se

reconocen como niños de la guerra, abriendo así ocasión a un ejercicio de verdadero pluralismo, en el que las posiciones de cada cual valdrán o no por sí mismas, pero nunca porque sean derivadas de un «pensamiento de la Iglesia», por muy moderno que tal pensamiento fuese o pareciese, última trinchera que saltó por los aires con sólo tirar del hilo de la «sana autonomía de lo temporal». En sus primeros años de vida, lo que definió el esfuerzo de *Cuadernos* para establecer un clima y una cultura de diálogo fue el intento de derivar para la situación interior de España consecuencias políticas y sociales de las encíclicas de los papas Juan XXIII y Pablo VI y del célebre Esquema XIII aprobado por el Concilio Vaticano II, especialmente en todo lo relativo a los derechos humanos. Se daba por supuesto que el «magisterio de la Iglesia» tenía una palabra propia que decir sobre las «estructuras» políticas y sociales, especialmente aplicable en el caso de España, que se definía como sociedad católica y Estado confesional. Así ocurría con los comentarios a las encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris*, a cargo de profesores del Instituto Social León XIII, o más aún con José María Setién, que partía del supuesto de que la fe es «una concepción de la vida humana», «una mentalidad», y de que la Iglesia es titular de un derecho de intervención en lo social y en lo político basado en su «constitución como sociedad soberana»; no puede haber ignorancia entre la Iglesia y el Estado, escribía Setién, «sino mutua interdependencia tutelar de los intereses de ambas sociedades, lo cual hará de ambas soberanías una dimensión más o menos relativa…»[721].

Esta primera estación duró muy poco, cuatro o cinco años lo más. Pues la presencia en las páginas de *Cuadernos* de colaboradores socialistas, socialdemócratas, comunistas, sindicalistas, todos ellos laicos; el rápido proceso de secularización experimentado por la sociedad española en los años sesenta y, en el ámbito universitario, la

«incorporación de la filosofía jurídica europea contemporánea», motivaron el abandono de cualquier pretensión de derivar un pensamiento político de la teología o de la doctrina social y política de la Iglesia en cuanto sociedad perfecta, soberana en su ámbito y con autonomía en lo relativo a lo «espiritual», un ámbito que se suponía distinto del «material», competencia del Estado. En muy poco tiempo, *Cuadernos* también experimentó idéntico proceso de secularización y Ruiz-Giménez acabará por arribar, en 1972, a la conclusión radical de la «secularización creciente» que observaba en la realidad social española: «Estoy absolutamente de acuerdo en la necesidad de un claro deslinde entre la profesión de fe religiosa y las actitudes sociales, culturales y políticas». No es casualidad, sino consecuencia lógica de este proceso, que al mismo tiempo *Cuadernos* abandonara su primer propósito de dialogar con los dirigentes del régimen y pasara a la oposición[722]. Costó décadas y una guerra, pero, en fin, los católicos habían llegado también a la conclusión de que de una profesión de fe religiosa no había por qué derivar una doctrina social, cultural y política, una tesis que Azaña había tenido clara desde su primera juventud. Tal era la condición necesaria para pasar de «una actitud consistente en empujar la legalidad del sistema hacia mayores cotas de libertad y justicia», característica de la primera etapa de *Cuadernos*, «a una postura de oposición a las formas autocráticas, adquiriendo conciencia de que la democracia formal en nuestro país requiere reformas estructurales profundas, impulsadas por la vía pacífica bajo un signo socializador o socialista»[723]. La fe, en definitiva y mal que le pesara a José María Setién, no era ni una mentalidad ni una concepción de la vida ni cabía aplicar a ninguna Iglesia la categoría política de sociedad soberana.

Hombre muy cercano a Ruiz-Giménez en el quinquenio 1951-1956, portador de un proyecto integrador se confiesa

también Pedro Laín, que muy pronto tendrá ocasión de volverse sobre su propia experiencia para encontrar el sentido de lo que como intelectual realizaba por aquellos años. No habla Laín de haber sufrido una crisis espiritual, como Ruiz-Giménez, pero tampoco sostiene, como será el caso de Aranguren, que lo que es ahora lo fue siempre, o sea una especie de exiliado interior, aunque le gustara definirse como habitante de un gueto al revés, dos fábulas que han tenido más curso del debido. En un primer enfrentamiento con su pasado, preludio del *Descargo de conciencia* que publicará el año siguiente de la muerte de Franco, Laín acepta que cualquier lector que compare la actitud espiritual de un escrito suyo de 1943 con otro de 1963 advertirá «un cambio considerable en el alma del autor». No niega tal cambio, sino que se aplica a entenderlo proponiendo para su biografía intelectual tres etapas, al modo de una evolución cuyo sentido sólo aparece al final aunque desde el final ilumine el pasado. En la primera, llevado de una ilusión adolescente, pensó que el problema de la escisión cultural de los españoles y de la existencia de dos Españas podía resolverse por «la asunción unitaria de una y otra en una empresa común superadora». Es una manera amable, pero falsa, de definir su política de la posguerra, ya que en realidad de lo que se trataba era de una asunción por los vencedores de lo que ellos mismos juzgaran valioso en la cultura de los vencidos, eliminando de la una lo que no pudiera ser incorporado a la otra, no la búsqueda de una síntesis superior. Esta ilusión, en todo caso, fue sustituida por lo que Laín definirá como un pluralismo unitario o por representación. Difícil de entender este oxímoron, su autor lo acaba de oscurecer con una metáfora: resolver el problema de España por la «concorde tensión dialéctica de las diversas alas de un mismo movimiento», por ejemplo, que la herencia de san Ignacio conviviera armoniosamente con la estimación hacia Miguel de Unamuno. Tal habría sido el horizonte de su

política cultural hacia 1950: la absorción del vencido dejaría paso a un «pluralismo unitario» calificado de táctico y convencional. Pero ni aquélla ni éste le parecen en 1965 más que fórmulas desiderativas y, en definitiva, «inviables a la diversidad real». Y será entonces, al superar esas dos fases en un movimiento que él no considera como traición, veleidad o arrepentimiento a lo que fue en su origen sino como «cambio paulatino e irreversible», cuando se produzca su nuevo descubrimiento, a saber, que no vale reconciliar en el interior de cada cual el pensamiento de santo Tomás y el de Ortega, la herencia de san Ignacio y la estimación de Unamuno, mientras el mundo real no esté constituido según los principios de un pluralismo auténtico. Y aquí sí que hay lo que un dialéctico llamaría salto cualitativo: no es que yo, en mi subjetividad, dice Laín, reconcilie las herencias de Tomás de Aquino y de Ortega y Gasset: es que el mundo real debe constituirse de tal modo que estas dos herencias puedan competir libremente[724]. Es significativo que Laín alcance esta tercera fase de su itinerario intelectual casi al mismo tiempo que Ruiz-Giménez formula su teoría del deslinde de fe y política: uno por una reflexión humanista, otro por una experiencia de oposición, que Linz llamaría alegal, a la dictadura, desembocaron ambos simultáneamente en la exigencia de un pluralismo auténtico, de aquel que reconoce al otro en su integridad y no pretende absorberlo ni integrarlo en una unidad de cultura superior. Habían alcanzado, en definitiva, la democracia[725], una meta a la que llegaron empujados por las generaciones emergentes, que de todos modos habían afirmado ya, desde febrero de 1956, un lugar propio y reclamado un derecho a la existencia.

Ésta fue también la trayectoria de muchos intelectuales que habían soñado, con el fusil al hombro o la pluma en la mano, recomponer la conciencia nacional unitaria valiéndose de una acción cultural desarrollada desde un Estado totalitario. La dedicación a una carrera académica

tras la derrota de los fascismos, las salidas de España, las largas temporadas en el extranjero, la apertura a influencias francesas, alemanas o angloamericanas, condujeron al abandono del gran relato que había dado sentido a su presencia como intelectuales en la década de 1940 y dejaron paso a un acercamiento científico a los problemas abordados antes en clave metahistórica. Probaron con su obra que, en efecto, «la ciencia está en conflicto con los relatos», que la mayor parte de los relatos «se revelan fábulas», como escribe Lyotard[726]. Cayeron los sueños imperiales, se disolvió la creencia en el carácter nacional y en el ser de España, se dejó de maldecir al siglo XVIII, de tener al siglo XIX como históricamente inexistente, de buscar para España una forma propia de poder cimentada en el pensamiento del Siglo de Oro. Es significativo, a este propósito, que «Conciencia obrera y conciencia burguesa» de José María Jover sea de 1951, como lo es que Luis Sánchez Agesta, rector de Granada durante el ministerio de Ruiz-Giménez, publicara en 1953 «Sentido sociológico y político del siglo XIX», que rompe radical y explícitamente con la visión de aquel siglo como «autor, cómplice o inductor de nuestros errores y nuestras desdichas». Sánchez Agesta se acerca al análisis del siglo con categorías políticas y sociales, no filosóficas o míticas, situándolo en la corriente de las revoluciones de clase media y de la sociedad tradicional, como se acercará a la reflexión sobre Europa Luis Díez del Corral o al análisis del Estado moderno José Antonio Maravall, que tras ardua y densa investigación renunció, también de manera explícita, a «toda metafísica de la historia de España y, todavía más, a toda mística de "lo español"» y abandonó, por considerar muy discutible que constituyera un problema intelectualmente abordable, «una explicación del ser histórico de España». Maravall rompió expresamente con aquella manera de hacer historia que «pretende ser

exigentemente crítica, dando por conclusión decir lo que, en uno o en otro aspecto, no se encuentra en ella: no hay feudalismo, no hay burguesía, no hay Ilustración». La historia, concluía, «no puede ser nunca el perfil negativo de un hueco». Y Jaume Vicens Vives, que publicó su *Aproximación a la historia de España* en 1951, constatará en 1959 que mucha gente de su generación, «inmersa en los efluvios de una época apasionada», no acababa de salir de su asombro ante el cambio de signo de la ciencia histórica, cambio de signo que él había percibido diez años antes, con sólo asomarse por Francia. Esa gente, dice Vicens, quiere gestos dramáticos, personas que puedan cortar o no los hilos del destino, azares sensacionales; en definitiva, quiere lo que se llamaría un gran relato. Pero hoy sabemos, escribe, que la historia sigue su curso[727]. Un duro aprendizaje que no todo el mundo pudo resistir.

Por diferentes y laberínticos caminos, falangistas de la primera hora, que habían sido «comprensivos» en la segunda, adoptaron un lenguaje laico y democrático. Si aquí se ha prestado una atención específica a la definición de lo que este grupo generacional fue hacia 1940, cuando todos andaban por los treinta años de edad, y luego, entre 1951 y 1956, cuando cayeron en sus manos las más altas responsabilidades universitarias, es porque resulta difícil entender contenidos fundamentales de la cultura política española de los años sesenta y setenta si no se identifica el propósito que guió su política cultural en aquellas dos ocasiones. No es baladí para la configuración de valores de una sociedad que vio arrasada sus diversas tradiciones culturales, que la cultura política democrática en España haya sido elaborada y extendida, entre otros agentes, por un grupo de intelectuales que habían sido fascistas en su tardía juventud y que durante un largo trecho de su madurez creyeron posible una integración de los vencidos en el bando de los vencedores desde una dictadura que nunca renunció a asentar su legitimación en la fecha del 18

de julio de 1936. Los esfuerzos realizados por ellos mismos y por sus discípulos para explicar lo ocurrido a partir de 1956 como si no hubiera sido otra cosa que el desarrollo de lo que siempre había estado allí, como evolución de un grupo de intelectuales que habrían recogido la herencia orteguiana de raíz liberal hasta desarrollarla en democracia, aunque circunstancias episódicas no permitieran verlo o lo desfiguraran en su apariencia, no son convincentes. No lo son porque ignoran o dejan de lado los resultados políticos y culturales de la traumática experiencia del golpe de Estado y de la revolución social sobre las débiles bases del liberalismo español, que a partir de ese momento se refugió en la ilusoria fantasía de una tercera España, incapaz de responder a la acusación que le llegaba de fascistas y de católicos en el sentido de haber abierto las puertas al comunismo y a la revolución. Por eso, la «inefable melancolía» de Marañón al evocar el liberalismo de la Restauración, tiempo de plenitud que acabará por «romperse en una cascada fragosa, de espuma y violencia, en el trance magno de la revolución y la guerra de 1936»[728]; por eso la adaptación a la dictadura, o su aceptación como mal menor o como castigo merecido por tantos extravíos, de tantos liberales que durante la guerra tomaron el camino del exilio con el propósito de salvaguardar una posición neutral que tal vez en el futuro les permitiera desempeñar el papel de pacificadores.

De modo que la tradición liberal no pudo ser retomada por los liberales, atenazados de por vida por su dramática experiencia, ni fue continuada por sus «comprensivos» lectores de los años cuarenta y primeros cincuenta, que rompieron consciente y voluntariamente con esa tradición, frecuentada por ellos en sus años mozos, y pretendieron poner en su lugar una nueva versión, pasada en un primer momento por el fascismo, luego por un falangismo aristocratizante, de la unidad cultural española, católica en su médula, integradora por absorción del contrario en su

meta final. Fracasada esa síntesis, emprendieron nuevos caminos hasta llegar a la democracia a partir del derrumbe de las últimas posiciones que habían mantenido como intelectuales de una Falange que se reclamaba de las esencias, la auténtica, la de José Antonio. Aunque resulte paradójico, como lo es también que fueran miembros de un instituto católico secular los que abrieran las puertas de la política a un lenguaje secularizado, la aparición de una cultura política democrática en España no fue el resultado del crecimiento y desarrollo de una tradición liberal sino del fracaso de una política unitaria a cargo de destacados falangistas. La cultura liberal quedó, en quienes permanecieron en España, como hibernada, reducida a tertulias y reuniones de amigos, sin posibilidad de participar en condiciones no ya de igualdad sino ni siquiera subalternas en el debate público, afirmando el liberalismo como conducta personal, como gesto, al modo en que lo escribía Marañón, o como «libertad interior y personal» que les haría «aptos para ser libres, si esto fuera posible», según lo veía Julián Marías, separando la libertad personal de cualquier relación con el sistema político y refugiándola en el interior de la conciencia: al fin y al cabo, venía a decir, en todas partes cuecen habas. Por raro que suene, la cultura política de intelectuales españoles que detentaron una notable parcela de poder durante veinte años y disfrutaron de holgada posición social en la dictadura llegó a ser democrática sin haber sido previamente liberal[729].

10

RAÍCES MORALES DE UNA DISIDENCIA POLÍTICA: INTELECTUALES, MARXISMO Y LENGUAJE DE RECONCILIACIÓN

No bien transcurridos trece años desde que Aranguren y Calvo Serer hubieran confirmado que en España todos los intelectuales eran católicos, Jorge Semprún constataba como un hecho nuevo, llamado a tener profundas consecuencias, «el surgimiento de una intelectualidad marxista a lo largo del último decenio». La importancia de esa subitánea aparición ya se puede suponer, pero por si acaso Semprún la repite varias veces en sólo dos páginas: en ella radicaba la posibilidad de una fusión, a nivel de los tiempos, entre la teoría y el movimiento obrero. Cierto, se trataba sólo de una posibilidad, que podía cristalizar o esfumarse, pero lo importante era su novedad, un rasgo históricamente original del movimiento comunista en España, observación con la que estaría de acuerdo Camilo José Cela, que tres años antes, con ocasión de una carta dirigida por 102 intelectuales al ministro de Información, Manuel Fraga, y movido por su inveterada condición de confidente, advertía al director general de Información de que un «jefe sindicalista» le había comunicado que, de los firmantes, 42 pertenecían al Partido Comunista[730].

Un fuerte núcleo de intelectuales marxistas, hasta el punto de constituir toda una intelectualidad, era algo nunca visto en el panorama político español. Intelectuales comunistas habían existido en España, y algunos de talla

considerable, recordaba el mismo Semprún, sin especificar. Pero un núcleo fuerte, una intelectualidad, eso era algo radicalmente nuevo. Y sorprendente, como surgido por generación espontánea. Semprún al menos no se entretiene en analizar orígenes, procedencias, itinerarios, pero si las afirmaciones de Aranguren y Calvo para 1953 eran ciertas, y si lo eran también las de Cela y Semprún para los años sesenta, entonces resultaría obligado suponer que la intelectualidad marxista procedía de la católica, tras un rápido proceso de conversión, o de la falangista, como puerto de llegada tras el derrumbe de entusiasmos de juventud. Porque los intentos de reconstruir, al socaire del triunfo de los Aliados, organizaciones universitarias de oposición libres de esas adscripciones, como la Federación Universitaria Escolar en Madrid o el Front Universitari de Catalunya en Barcelona, acabaron con la detención y la condena en consejo de guerra de Nicolás Sánchez-Albornoz, Manuel Lamana e Ignacio Faure en el primer caso y la disolución, tras dos años de relativo auge, en el segundo[731]. No quedaron, pues, más canteras que la católica y la falangista, o la singular mezcla de ambas que caracterizó el duro periodo de aislamiento internacional.

Pero los católicos se presentaron desde 1948 enfrentados en las facciones, ya familiares, de excluyentes y comprensivos. Entre los primeros era imposible que creciera alguna planta destinada a engrosar el núcleo de intelectuales marxistas. Se trataba de gentes que habían asumido el ideal de la santidad en el mundo dotándose de un sólido aparato institucional, con residencias, ateneos, editoriales, revistas, universidades de verano; que habían logrado edificar una subcultura política y religiosa y que traían en sus albardas un proyecto de racionalización de la Administración del Estado como soporte de una política de modernización económica que liquidara los restos de autarquía e introdujera a España en el mercado mundial. Formaban una elite de poder, no ya emergente, sino

ascendente, en fase conquistadora: de cara al futuro, escribía Pérez Embid en 1956, no se trataba ya de resistir sino de ocupar, por propio derecho, el puesto de dirección que al cristiano corresponde en la vida colectiva. Con un ideal de vida, unas instituciones encargadas de abrir posibilidades de toda índole a sus miembros, un proyecto político y una mentalidad de conquista era imposible entrar en crisis y cambiar de dirección: el futuro les pertenecía y estaban convencidos de contar con los elementos necesarios para dominarlo.

Quedaba la otra facción, la de comprensivos o, mejor, la de los jóvenes amamantados a sus pechos, como posible cantera de donde astutos picapedreros marxistas pudieran extraer efectivos para reforzar sus débiles posiciones. Porque si en 1966 se podía hablar de una intelectualidad marxista, quince años antes el panorama, para los comunistas, era desolador. De modo que sólo por una masiva defección de aquellos jóvenes sobre los que habían proyectado sus políticas culturales sus «hermanos mayores», mitad católicos mitad falangistas, podría explicarse ese «surgimiento de una intelectualidad marxista» que emocionaba a Semprún hasta el punto de ver en ella la gran posibilidad histórica de revolución por medio de la fusión de la teoría y la praxis, imperecedera ensoñación de intelectuales marxistas, convencidos de que una buena teoría, una teoría correcta, es condición necesaria y suficiente para un seguimiento de masa. ¿Disidencia o tal vez convergencia de cristianos y marxistas? ¿Defección o interpretación del Evangelio y vivencia de la fe de tal manera que el creyente cristiano se sintiera impelido al encuentro del último lenguaje de totalidad, el que hablaban los militantes comunistas? ¿O quizá tenía razón Alberto Ullastres cuando, asustado por los avances del «progresismo católico» y pocos días después de que Franco hubiera denunciado la infiltración por marxistas de las organizaciones católicas, lamentaba la

preocupación desorbitada por lo social que había conducido a tantos católicos al campo del enemigo marxista?[732]

SOBRE LOS HOMBROS, LA CARGA DE ESPAÑA

De todo eso hubo en estos quince años, y de algo más: pasada la mitad de la década de 1940 comenzaron a salir de las universidades las primeras cohortes de estudiantes que no hicieron la guerra, pero que la habían vivido con «ocho, nueve o diez años y [tenían] de aquella tragedia una experiencia desconcertante y bastante definitiva»: como niños de la guerra han sido bautizados por una niña de la guerra, Josefina Rodríguez[733]. Estos niños entraron en su primera juventud cuando, tras la derrota de los fascismos y el triunfo de los aliados, Acción Católica sustituyó a Falange en las primeras filas de la escena: el régimen se sobrecatolizó en la misma medida en que se infrafascistizó. No que Franco accediera a licenciar a Falange, como le recomendaba en una carta muy reposada Ramón Serrano Suñer: «Nosotros hicimos lo que al interés de España convenía durante la dominación alemana de Europa y si el Eje hubiera triunfado, España habría tenido un papel en el mundo gracias a nuestra presencia en el Poder», le escribió. Pero eso era el pasado; ahora, en septiembre de 1945, la nueva situación exigía no dar ningún pretexto a una intervención aliada en España, borrar «la apariencia totalitaria del régimen» y licenciar honrosamente a Falange «con la conciencia de haber servido a España en su momento». Siempre más astuto que su cuñado, Franco atendió este consejo en lo que se refería a difuminar los signos totalitarios, pero se cuidó mucho de licenciar a Falange y no quiso saber nada de un gobierno nacional formado por «todo lo español no rojo», desde la extrema derecha a los políticos intelectuales tipo Ortega o Marañón, que le proponía su cuñado[734]. Lo que hizo fue

más sutil: reforzar el poder de la Iglesia en todo lo que se refería a la presencia pública del régimen, que de potencialmente totalitario pasó a definirse como católico y tradicional, pero de ningún modo disolver Falange.

Mientras la Iglesia se hacía dueña del espacio público, alborotando las calles con las misiones populares, los rosarios de la aurora, las procesiones —hasta la culminación ¡en 1962! con la gran peregrinación a la que fue sometido el brazo incorrupto de Teresa de Jesús—, y controlaba las conciencias privadas, a base de padres o directores espirituales, masivos ejercicios también espirituales, abiertos o cerrados, censura de películas y de libros, charlas religiosas impartidas por una legión de locutores-sacerdotes desde decenas de radios-púlpito, muchos falangistas «plegaban banderas [y] escondían el uniforme o la camisa azul que habían lucido en otros tiempos», como denunciará años después Antonio Tovar. En los días de 1945, cuando a los falangistas se les negaba el saludo y se les miraba con horror, recordaba Tovar, fue Falange la que salvó al Estado de un final catastrófico gracias a la disciplina y firmeza en el servicio a las consignas del Caudillo. Tal vez Falange atravesó años «de silencio, de duda y de desánimo», pero nunca disolvió las organizaciones que servían para disciplinar a campesinos, obreros y estudiantes ni abandonó los gobiernos civiles: quizá el Estado debía mucho a Falange, como afirmaba Tovar en un postrer episodio como retórico de la revolución pendiente, pero Falange debía todo, su existencia misma, al Estado y muy personalmente a su Jefe[735]. El resultado de tan singular situación, única en el mundo, fue que lo católico, conquistado el primer plano, se sobrepuso al sustrato falangista mantenido en las bajas y medias esferas del régimen, las que tenían que ver con la miserable vida diaria, la alimentación, la vivienda, el auxilio social, las miles de comisarías, ayuntamientos de pueblo, jefaturas,

sindicatos en los que se hacía un hueco o medraba el aluvión de gentes enroladas en el Movimiento Nacional.

De ahí reemergieron cuando la continuidad del régimen quedó fuera de peligro después de que Francia, a la vista de los buenos negocios que Reino Unido y, sobre todo, Estados Unidos mantenían o preparaban con España, abriera la frontera, cerrada durante dos años, desde marzo de 1946 a febrero de 1948. Renacían las expectativas: no hay más que echar un vistazo al primer número de la revista *Alférez*, que se nos presenta hoy como expresión de «cierto falangismo difuso aderezado por un fuerte componente católico liberal “anteconciliar”»[736], para entender en qué consistía esa mezcolanza de visión falangista del mundo bañada en el agua bendita del catolicismo triunfante. *Alférez* era la revista del Colegio Mayor Jiménez de Cisneros, impulsada por un grupo de jóvenes intelectuales de procedencia falangista y católica. Ángel Álvarez de Miranda, Rodrigo Fernández-Carvajal, José María de Labra, Ángel-Antonio Lago Carballo, Juan A. de Luis Camblor, Miguel Sánchez-Mazas, Juan Ignacio Tena, José María Valverde fueron sus fundadores, muy pronto reforzados por José Ángel Valente, Carlos Robles Piquer, Carlos Castro Cubells. Cruzado en sus dos últimas letras por una banda con la inquietante pregunta *Quis ut Deus?*, nombre del hermoso arcángel que lucía, con su espada, en primera página, *Alférez* o *¿Quién como Dios?* se presenta bajo el patrocinio de san Miguel con el propósito de fundir el calor de la naturaleza angélica con los grandes principios constitutivos de la vida: la milicia y la lógica, la fuerza y la inteligencia. De nuevo, pero en otro plano, un programa de fusión, el sueño de un «orden intelectual» esta vez católico, universal, del que España sería abanderada. «España y la cultura española están hoy, en el umbral de la quinta década del siglo XX pisando el umbral de una futura grandeza». Otra vez, al llegar el medio siglo, la aurora y los

umbrales, sólo que ahora definitivamente católicos, aun si todavía rodeados de noche. No importa: los redactores de *Alférez* alimentaban su entusiasmo en una fe que elevaba el vuelo sobre antiguos proyectos imperiales: nuestro camino hacia el Orden, como españoles que somos, pasa por la Hispanidad, cuya médula es «la cultura católica»[737]. Es el mismo programa de aquel grupo que soñaba a España orillas del Arlanzón, sólo que ha desaparecido la retórica totalitaria: el agente de la unidad, el soporte de la grandeza esperada, es la cultura católica. Todo lo que antes se decía bajo la advocación del Estado totalitario, toda la ensoñación imperial española ha sido rellenada por un ansia de fe.

Con este fascinante proyecto, aquellos jóvenes recibieron el fuerte mensaje moral destilado de una victoria legitimada por sangre de mártires, de la juventud generosa que supo hacer frente al máximo sacrificio, el de la vida, que debía fructificar en un mundo mejor, de justicia social, de fraternidad: los meses de abril y julio volvían siempre a sus conciencias como «imperativo dichosamente irrenunciable», como el «momento en que España quiso encontrar su verdad, un impulso que, enraizado en muertos, es mandato a la juventud»[738]. Una reiterada y permanente celebración funeraria, de la que la Iglesia no sólo era maestra inigualable sino dueña en exclusiva —9 de febrero, día del estudiante caído, 20 de noviembre, día en que José Antonio dio la más gallarda y cristiana de las lecciones posibles, la libre y decorosa conformidad ante la muerte[739]—, impregnó el sentido de la vida. Los muertos mandan: era preciso mantener la fidelidad a aquellas decenas de miles de mártires asesinados o caídos en combate durante la guerra civil, a «la inverosímil lista de universitarios muertos» en la División Azul, a los alféreces provisionales que con su sangre habían regado los campos de España, entregando también, como ellos, generosamente la propia vida, sin reservas, a la misión encomendada, la patria recuperada, redimida, anunciada

por Falange, el reino de Dios en la tierra prometido por la Iglesia. No había contradicción alguna entre ambas, pues una era anuncio del otro y desde 1945 no era posible pensar la patria sin la religión. Sin duda, entre los falangistas siempre surgía alguna voz impaciente ante la abrumadora presencia de clérigos, pero nadie estaba ya en posición de reclamar un imperio como Orden Nuevo al modo en que años antes lo habían soñado sus maestros: el imperio era ya definitivamente espiritual y se refería tanto al dominio de sí, del propio cuerpo, al vencimiento de esos impulsos hacia la codicia o la molicie en que había caído la sociedad española, como a la irradiación de un mensaje de salvación que tendría siempre en el reinado de Cristo en la tierra su máxima plenitud: vamos a buscar el dolor de verdad, en la mortificación de nuestro cuerpo, vamos a meditar en la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, vamos a pasar por la ascética antes de llegar a la mística, por la paciencia antes de llegar al heroísmo, exhortaba a sus jóvenes lectores Rafael Sánchez Ferlosio[740].

Era un mundo mental encapsulado, cortado de la historia y aislado del exterior: a los jóvenes que fueron a la Universidad en los años cuarenta nadie les proponía elevar la mirada más allá del 9 de febrero de 1934. Es significativo el completo vacío de reflexión y conocimiento de la historia, incluso de la más reciente, que caracteriza a las revistas seuistas, o cercanas al SEU, de la época, eco no más del que imperaba en las revistas de pensamiento: la revolución liberal, el siglo XIX, la monarquía restaurada, la República, todo había desaparecido. Si alguna vez se llamaba la atención sobre «la cantidad y la calidad» de los exiliados, no se dejaba de recordar que «hubo entre los políticos sin conciencia, traidores a su patria, delincuentes comunes», hombres manchados con el crimen, la violación, la perfidia[741]. La historia comenzaba un 18 de julio, día en que «un viento derribó, en ambas zonas españolas, una

España mediocre, y la juventud se esforzó por elevarla». La nueva España que surgía a partir de esa fecha «era un esfuerzo de juventud, y las primeras piedras del edificio eran carne y sangre de la juventud». Y cuando aquel esfuerzo culminó un 1 de abril, una idea estaba presente en todos los españoles: «asistimos al nacimiento de una nueva España»[742]. Todo lo que aquella juventud recibía de las tradiciones culturales más cercanas había pasado por la trituradora de los «hermanos mayores», que había vaciado por completo ese legado de cualquiera de sus contenidos políticos liberales, republicanos o socialistas por espurios y antiespañoles. Cortados del pasado, se encontraron sin anclajes en los que fundamentar una visión propia del mundo y una posición en la sociedad y en la política. Ellos venían de una victoria que había costado sangre de mártires frente a la barbarie roja; su tarea consistía en ser fieles a tan apabullante herencia y hacerla fructificar: eso era todo.

El corte con su pasado se reduplicaba en el aislamiento respecto al mundo en torno. Las posibilidades de trato con autores extranjeros estaban reservadas a una minoría inquieta que se hubiera sacudido, además, la tutela eclesiástica: en los años cincuenta, recuerda Murillo Ferrol, el asunto de los libros no estaba fácil en la universidad española, por la escasez de la consignación y por la dificultad material de comprar libros extranjeros. Había, desde luego, pequeños grupos, que leían a algún autor, preferentemente francés. Renacieron las tertulias: en Barcelona, la de El Turia, constituía «la tertulia de las tertulias y por ella pasaban jóvenes escritores de muy diversas ideologías», grupos que proliferaban por bares y pisos y que leían allí sus escritos: Ana María Matute, Juan y José Agustín Goytisolo, Lorenzo Gomis, Luis Carandell, Carlos Barral; en Madrid, se mantenía los sábados por la tarde una tertulia en Gambrinus, integrada por Francisco Pérez Navarro, Francisco Soler, Luis Quintanilla, Víctor

Sánchez de Zabala, Pepín Vidal, Alfonso Sastre, Emilio Lledó, y a la que Eva Forest llevó a Luis Martín Santos; una tertulia dedicada en 1948 y en 1949 a la lectura y comentario de *La náusea* y de *El ser y la nada*., de Sartre. Pero en la universidad las cosas iban de otro modo: en cierta ocasión, ya metidos en los años cincuenta, a Luciano González Egido, adjunto en Salamanca, le tocó explicar estilística francesa y no tuvo mejor ocurrencia que poner a sus estudiantes un ejercicio sobre *Las manos sucias*, del mismo Sartre. Dos alumnas se acercaron a la curia para solicitar el correspondiente permiso de lectura; el obispo montó en cólera y llamó al rector de la Universidad, a la sazón Antonio Tovar, que pegó al audaz profesor «un rapapolvo de Dios es Cristo»[743].

Leer era, en efecto, difícil, y por lo que respecta a la oportunidades de viajar por Europa, eran tan remotas que la mayoría de aquellos jóvenes no tenía ni idea de lo que por allí ocurría, salvo que estaba sumida en la oscuridad por haber traicionado los valores espirituales: «sólo el injerto nuevo de la fe cristiana, con su verdad católica, vivida en su plena radicalidad», será la salvación ante el hundimiento estrepitoso de la cultura moderna, sentenciaba Carlos París. España, escribirá Manuel Fraga, no vibró ante los modernismos y así está ella, libre del psicoanálisis, que lo inunda todo, de las enfermedades mentales y del suicido, tan abundantes, de la auténtica demencia senil: España, fiel a la línea que va de Suárez a Saavedra, de Donoso a Maeztu, «deja fuera las locuras de Europa». Para un joven tan propenso al dramatismo enfático como Miguel Sánchez-Mazas, Europa, la vencida Europa, estaba ahí «herida, pero aún viva» y la generación española actual se sentía frente a ella bajo un «aspecto distinto al de fines del siglo pasado»: se acabaron los tiempos del «exagerado prestigio de lo europeo»; ahora se había afirmado «la personalidad de lo español» hasta el punto de que el espectáculo angustioso de la crisis filosófica

y religiosa por la que estaba atravesando Europa era simplemente «otro motivo para aferrarnos aún más a nuestra fe y para compadecer a Europa». Pero el motivo que justificaba la superioridad española, y la compasión que Europa despertaba, no radicaba en la superior fórmula de Estado aquí construida: ya nadie habla de aquel Estado como de piedra o acerado que tanto gustaba a los maestros; el motivo era «nuestra fe». A eso se aferraba Sánchez-Mazas y la «generación actual», a la fe. Incluso alguien que gozaba de la oportunidad de escribir desde Bolonia, Pablo Lucas Verdú, consideraba que la «democracia que se pregona ahora», la occidental, tiene «un transfondo demasiado espurio para olvidarlo (iusnaturalismo racionalista protestante, enciclopedismo francés impío y antieclesiástico, liberalismo agnóstico y relativista)». Ante semejante panorama, la solución sólo podía consistir en «el retorno a nuestra tradición y a nuestros clásicos. No nos hacen falta copias ni calcos extraños». Mejor se está en casa que en ningún sitio, esa era la canción: «dentro de casa tenemos el modelo»[744].

Estas carencias de reflexión histórica, esta especie de autarquía cultural, explican la incapacidad de la nueva generación para pensar en términos políticos; una incapacidad fomentada a conciencia por sus maestros más cercanos. Sin duda, cuando se habla del lenguaje político de la época es imprescindible recordar la censura, que todo lo veía, que tachaba o sustituía palabras, frases y párrafos a placer, que subía escotes y bajaba faldas y que contaba con cualificados defensores, como el director general de cinematografía y teatro, José María García Escudero, que en diciembre de 1951 salió en defensa del Estado ante la temible posibilidad de ser engullido por la sociedad: todo Estado tiene sus dogmas, dijo García Escudero en aquella ocasión, «dogmas de todo orden; también políticos, por supuesto». Y entonces, se preguntaba, ¿cómo proteger esos dogmas si las transgresiones, lejos de ser excepcionales, se

hacen habituales? Pues por medio de la censura, cuyos límites pero no cuya sustancia podían discutirse[745]. Censura, desde luego, omnipresente. Pero hay algo más que el resultado de su vigilancia en esta ausencia de pensamiento político: hay una imposibilidad radical de pensar el Estado. Hace doce años, escribía *Alférez* tras dejar constancia de la «perplejidad singular» que afectaba a la «juventud española actual» cuando meditaba sobre su responsabilidad política colectiva, se proclamaron en España unos principios de orden servidos por una guerra heroica y un Estado surgido de ella. Naturalmente, si tantos alféreces provisionales habían encontrado la muerte en su defensa, los principios sobre los que se edificó aquel Estado «siguen teniendo vigencia» y la tarea de la joven generación no puede ser otra que «servirlos y ahondarlos». Por eso, debe entenderse a sí misma como primera generación en la que no tienen validez ciertas dicotomías viejas: derecha e izquierda, clásico o romántico, beato o energúmeno. Ellos son, «con esta españolidad firme y esta cristiandad sustancial que llevamos dentro, monumentos del orden creado el 18 de julio y guardado por Franco». Lo único que con semejante punto de partida quedaba por realizar en el terreno político era mantenerse fieles al mando y evitar que ese orden se enrareciera y se secara: meter en él «savia nuestra», pues la tarea que les esperaba, por imposición biológica, era «la rectoría» de ese orden, para lo cual, sólo necesitaban «adquirir y cultivar ciertas virtudes políticas fundamentales»[746].

De modo que en lugar de pensar el Estado, la tarea que esperaba a un joven de mediados de siglo consistía en llevar a la política la misma exigencia que debía guiar su vida personal como «hombre cristiano», o sea, el cultivo de la virtud. Primera y principal, según *Alférez:* «limpiar los fondos de nuestra dogmática» antes de que el barco salga a la mar; una dogmática fácil de condensar en artículos claros y simples: afirmar la unidad de España frente a todo

separatismo territorial o moral, establecer un Estado superador del liberalismo y de su última encarnación totalitaria, rescatar ciertas ideas de política eterna —libertad, derechos de la persona— «raspándolas de toda adherencia liberal» y nutriéndolas de sentido católico, tomar contacto directo y cotidiano con la realidad, incorporar los valores católicos a la vida pública española sin que jamás se borre la distinción entre potestades eclesiástica y civil y, en fin, plantear el problema económico-social fuera de la dialéctica de la lucha de clases. Esta es la dogmática, que el editorialista presenta como lo que orteguianamente podría llamarse «nuestro fondo vital insobornable», «nuestro sistema de creencias»; por donde Ortega, cuya vuelta a España había suscitado cierto alboroto entre la juventud ansiosa de magisterio, quedaba convertido por obra de los maestros integradores en fuente y origen de una visión dogmática del Estado, única que podía salvar a Europa. La Historia, en efecto, «nos da la razón»: la política ha de tener una «estructura dogmática» aunque resulte paradójico que «sólo España haya asimilado esta lección»[747].

«Estamos en lo firme y tenemos la razón», decía el rector de Salamanca en una conferencia, muy valiente y aplaudida, muy comentada y difundida entre los jóvenes inquietos. La historia nos da la razón, había afirmado *Alférez*; nosotros tenemos la razón, remacha Tovar. Esa razón consiste en haber servido al Estado, «surgido de nuestra guerra civil», cuando sus enemigos, ignorantes de que su derrota de 1939 «los había desarraigado para siempre de España», tramaron oscuros contubernios para arrastrar a España al mismo fin catastrófico que en 1945 sufrieron todas las naciones europeas. Sobre vosotros, recuerda Tovar a los camaradas que le escuchan, descansó entonces «nuestra libertad, nuestra fe religiosa, nuestra tradición y nuestro honor». Lástima que en aquella guerra no pelearon ellos solos y que, al final, Falange no pudiera

conquistar el Estado sino que fuera llamada a él: un acto personal del Caudillo convirtió a Falange en «instrumento político de gobierno». No tenían más remedio que acudir a la llamada, pero algo perdieron en el camino, el famoso punto 27, la negativa a pactos y coaliciones, la Revolución, que quedó pendiente, a la espera de tiempos mejores, más claros. Hubo que pactar, callar ciertas cosas, guardar silencio, pero, atención, «en lo profundo, en lo fundamental, nosotros teníamos la razón —insiste Tovar— y los acontecimientos siguientes nos la han venido a dar». ¿Razón por atender la llamada del Caudillo y convertirse en instrumento de gobierno? No exactamente; razón por mantener «nuestra mística social, los colores rojo y negro, el llamarnos camaradas». Esto es, razón por mantener una insobornable actitud de servicio. Y eso es lo que Tovar exige, en 1953, como miembro de «la generación de la guerra», que ha sabido potenciar la doctrina del Fundador y transmitirla a la nuevas generaciones: que tengan valor para seguirles por el camino iniciado y que han de darse cuenta virilmente de que sobre sus hombros pesa el futuro[748].

No había escapatoria: fuera por el lado de la dogmática política impartida desde el Estado, fuera por la razón que asistía a Falange por haberse convertido en instrumento de gobierno, lo que se esperaba de la juventud era una actitud de servicio para sostener el futuro sobre sus hombros, a base de mística social y de cultivo de virtudes, en su caso, «la honradez y la gallardía». La primera, para volver a abrillantar el decoro público; la segunda, porque «entre nosotros tiene un nombre: José Antonio», una identificación que Fernández Carvajal llenaba de contenido al definir al universitario fiel como aquel que mantiene frente a los varios aspectos de la vida «una actitud antiliberal y gallarda, enraizada en José Antonio». Nada importante se podrá hacer en España sin «la majeza medida y la intransigencia inteligente» del universitario que es leal por

honrado y gallardo. Y todo eso, antiliberalismo, honradez, gallardía, evocación de y lealtad a José Antonio, había que ponerlo al servicio de la unidad «desde el seno mismo de la personalidad de cada uno». Seno de la personalidad, expresión de profunda raigambre lainiana, presente también en su inmediata secuela: unidad profunda hecha dialéctica y esfuerzo conjugado hasta lograr lo que todavía no eran: un grupo coherente. Había que crear una minoría que sirviera a la inmediata tarea de «vertebrar a España»; una minoría reclutada con aquella misma mezcla de rigor y anchura con la que los Reyes Católicos seleccionaron a su élite gobernante: por eso, ellos se dirigían y llamaban «a la minoría siempre», lema que orlaba *La Hora,* circundando esta vez la clásica fachada de la Universidad alcalaína. Y respecto a la jerarquía actual, ninguna duda: Franco. Toda vacilación en el servicio representaría un gravísimo error puesto que, caso inédito en España desde los tiempos de la monarquía tradicional, «la jefatura del Estado es la mejor instancia representativa»[749].

Esto fue aproximadamente lo que en los años de posguerra, con su momento culminante en 1953, los universitarios más inquietos recibieron de sus maestros como pensamiento político, si tal nombre merece esta dogmática. Desprovista de referencias históricas válidas, bloqueada la posibilidad de pensar el Estado, la «generación actual» fue atiborrada de exhortaciones a la virtud o de lo que pasaba por tal. Y en este punto, en el terreno de la moral, los curas no tuvieron rival. De todos ellos, brilló durante largos años con luz propia José María de Llanos, más conocido como padre Llanos, «delgaducho, de rostro cetrino y atormentado», predicador infatigable, escritor empedernido, caso extremo de incontinencia verbal, que, sin perjuicio de sus «reportajes para Cristo» enviados a *Arriba*, acudía con puntualidad a su cita en todas las revistas del SEU o de sus aledaños, fustigando pecados, señalando culpas, exhortando a la virtud en forma de

entrega generosa de la vida al ideal, animando a los «muchachos», contagiando alegrías y entusiasmos, impartiendo sin desmayo tandas de ejercicios espirituales, mezclando puerilidad y fervor en una fusión singularmente exitosa de Falange y Compañía de Jesús, a vueltas siempre con la vocación de héroe, con la exaltación de la minoría, alféreces, hombres que convierten «en palabras de ilusión y en magníficas actitudes de arrojo las frías consignas del mando» de modo que la «masa universitaria con entraña buena y espléndidos valores de escaso cultivo» acabe de funcionar, encuentre su camino: el futuro de España, ya lo sabían, pesaba sobre sus hombros[750].

DE BRUCES CONTRA LA REALIDAD

Adoctrinados en un sistema autárquico, las únicas salidas posibles eran, la primera, aventurarse hacia dentro, viajar a lo hondo de aquella España redimida hasta palpar con las manos los frutos ya maduros de la guerra, de la sangre de los mártires, de la victoria: así fueron «descubriendo a los pobres, que se van localizando como clase obrera», como decía a José María Maravall un ovetense que había encauzado su actividad política «vía falangismo»; la segunda, salir al exterior, dejarse llevar por aquella «intensa animación centrífuga» que, según Juan Benet, producía Madrid, España entera en realidad, hacia 1950[751], aprovechar cualquier oportunidad para traspasar los Pirineos y adentrarse por Europa hasta constatar personalmente el estado de desconcierto en la que se había hundido tras la guerra. Fueron, en verdad, los dos viajes iniciáticos de aquella gente, especialmente de los que se habían tomado en serio que España estaba destinada a convertirse en faro del mundo, los que habían extendido sobre todos los problemas que permanecían en pie, la miseria, el analfabetismo, el hambre, la explotación

del trabajo, una mirada moral, exigente, que les interpelaba desde dentro. Y fue a partir de esos viajes hacia el interior del país y hacia el extranjero cuando toda aquella dogmática huera y aquella moral de sacristía de iglesia barroca se vino estrepitosamente al suelo, cuando tantas «cosas fueron cayendo como murallas de papel»[752] y en su lugar no quedó nada, sino una perplejidad resuelta en una disidencia masiva que se encaminó por cauces diversos, entre el cinismo y el compromiso, según la libre elección de cada cual.

La retórica falanjo-católica y la sobrecarga moral sufrida por esta generación derivó muy rápidamente hacia lo que José Bugeda, subdirector de *La Hora* [753], denominó «reencuentro con el pueblo» en un artículo que, según Jesús Ibáñez, «sería el aldabonazo que hizo despertar a montones de jóvenes». Siempre es noche de ánimas en España, escribía Bugeda, como resumen de su viaje una tarde de otoño, en 1950. Lo encontró, al Pueblo, pegado a la tierra parda, en la figura de un campesino encorvado, de los hombres que subían con sus mulas lentas mientras en el casino la burocracia local con ojos pitarrosos de lujuria se levantaba cuando entraba don Ismael, el terrateniente. Lo encontró también en la ciudad industriosa, con triste ademán de resignación, sumido en un denso silencio cuando alguien comenzaba a hablar de política, sabiendo que las cosas habían ido mal, van mal, irán mal. Se te murió, escribe, el que hubiera sabido ser tu señor, o sea, José Antonio. «Y así, escarnecido, te encuentras», una conclusión con la que estaría de acuerdo Medardo Fraile cuando decidió «llenar de contenido humano la palabra suburbio», se fue a recorrerlo un domingo —«¡Oh qué felices se las prometían los dos compañeros de trabajo al iniciar su marcha a las legendarias chabolas!»—, y encontró casas viejas y achatadas —«¿Son esas las chabolas?, preguntó don Pedro […] ¿Esas?, contestó Amador. No, esas son casas»—, suciedad en las calles, frío en las caras,

erupción de la piel, el pulmón o el estómago, hoyos grandes llenos de basuras, voces de mujeres enzarzadas en una bronca, entreteniendo el hambre con gritos. Impresionado, tras la visita al párroco, pensó gritar que suburbio «no es una palabra para los domingos sino nuestra palabra urgente de todos lo días». Ir al suburbio en domingo entraba, en efecto, dentro del programa del Servicio Universitario de Trabajo, una iniciativa impulsada por José María de Llanos, que llevó a cientos de voluntarios a los suburbios y a campos de trabajo, de los que regresaban transformados después de entrar en chabolas o compartir la experiencia del trabajo junto a obreros explotados con salarios de hambre. El SUT fue, en efecto, un revulsivo para los que participaron en él, como recuerda también Jesús Ibáñez: «la llamada generación del 56 —como Pradera o Tamames— despertó a la realidad trabajando a pie de obra»[754].

Ahora bien, la caída de bruces sobre la realidad no produjo un inmediato rechazo del mensaje dogmático/moral recibido de los mayores. Líbrenos Dios del desencanto y amargura, escribía en fecha tan especial como el 1 de abril Marcelo Arroita-Jauregui. En lugar de desesperarse, el joven falangista y/o católico debía reafirmarse en su decisión de transformar la realidad: desde el mismo momento en que se esfumó la borrachera del triunfo, se alzó ante su vista un paisaje desolador que pedía soluciones o, mejor, que esperaba la solución, única, inédita, que sólo podían aportar los hombres nuevos pertrechados de una doctrina revolucionaria, afincada en la tradición y en la realidad española y sostenida en la unidad de los hombres y de las tierras y en la fortaleza del Estado, escribe Arroita. Ah, pero la unidad se desbarató, la economía se repuso sobre las mismas bases capitalistas anteriores y en el Estado se colaron de rondón intereses políticos conservadores[755]. Los jóvenes no encontraban mucho que celebrar aquel 1 de abril de 1949, pero no por eso

debían claudicar: se lo exigía la sangre de los muertos, brote primero de la redención de España, en la unidad nacional de sus tierras, en la unidad social de sus clases, como se rezaba en la «Oración por los caídos», que *La Hora* publicaba con motivo del aniversario del 9 de febrero, un día de cada año en que la juventud española se enfrentaba con la lección de la muerte, de la que debía salir un mensaje de vida para seguir adelante con la «tarea de alzar esta España Física hasta la España Exacta, soñada por Dios». No se podía claudicar: «no nos concedamos a nosotros ni un alto en el camino de esta fidelidad nuestra a la muerte»; lo exigía el eterno descanso de los muertos[756].

Más dura la realidad, más firme la determinación de llevar adelante el ideal: al cabo, ésa es la sustancia del gran relato de la resurrección por la muerte que la Iglesia recitaba con tanta maestría y que todo lo impregnaba. En un calendario cargado de celebraciones fúnebres proliferaban, por lo mismo, anuncios de nueva vida. Jaime Suárez, director de *La Hora*, se presentaba como miembro de una nueva generación española, de la que ellos eran la minoría; una generación que se creyó parte de una total y gigantesca transformación española. Al compás de su propio crecimiento como generación creyeron que todo crecía por igual. Pero «no era así, no fue así, y duro fue saberlo y despertar». Bueno, al menos, ya estaban despiertos, ya se habían percatado de que «la historia de nuestra toma de conciencia histórica es la toma de conciencia de una omnímoda decepción: nada era lo soñado aunque mucho fuera bueno y mejor que lo anterior». La fe en que se habían educado era total, era una fe revolucionaria, capaz de levantar una España radicalmente nueva. Y cuando despertaron se encontraron una España al pairo, arriando velas, capeando tempestades. Rebasado el marco de sus centurias, sin encontrar a nadie que recogiera su impulso, que movilizara sus energías, se

quedaron sin saber qué hacer, sin que ninguna voz ejemplar se alzara para recoger su anhelo, que les quemaba. Se diría una generación cuyo desamparo estaba a la altura de la fe que habían puesto en su ideal y de la exigencia moral que de ella derivaron. Miraron en torno y no había nadie, pero no por eso renunciaron a escuchar la voz de José Antonio, siempre susurrando tres deberes al oído: para con la Universidad, para con España, para con la Falange: un deber de unidad, de conciencia común, una actitud revolucionaria, un afán combatiente. José Antonio, siempre presente, siempre vivo. O, más cierto aún, José Antonio, a quien siempre había que «seguir viviéndolo», como lo vivía Ridruejo, seguir pensándolo, pensando desde él y en su dirección, pues «las líneas [maestras], los juicios principales, las intuiciones de raíz, que hay en el pensamiento de José Antonio no solamente son válidos hoy, sino que lo son aun más claramente que ayer»: la Revolución pendiente y necesaria, ésa es la piedra de toque de un pensamiento cuya recreación completa será la vida; revolución pendiente que el mismo Ridruejo definirá a finales de 1953 como «dar Estado a España»; un «Estado para todos»[757].

La revolución, siempre pendiente, quedó definida como exigencia moral de transformación de la realidad derivada de una fuerte creencia religiosa: «nuestra revolución es la del espíritu contra la materia, nos ha dicho José Antonio»; una revolución que, «oponiéndose al sentido de los grandes movimientos modernos», no intente realizar la idea por «la potencia bruta de la materia, con armas de odio y resentimiento, sino que se eleve a la justicia por amor cristiano de su divina belleza», recordaba Javier Herrero. Nuestra acción habrá de ser configurada por cánones revolucionarios, escribía Carlos París, y hasta Manuel Fraga, metido ya en una carrera académica como base de un rápido ascenso político, echaba también su revolucionario cuarto a espadas proclamando que frente a

la restauración estaba la revolución, pero, ojo, «la que predicó José Antonio Primo de Rivera y otros; la que llevó a la lucha de muchos hombres al 18 de julio y después». Desde luego, para que la revolución permaneciera como tarea pendiente, era preciso que no hubiera «sido cumplida», que sólo pudiera hablarse de ella como «inicialmente realizada». Pero de ahí no se derivaba una estrategia política con miras a la conquista del Estado: el Estado estaba ya conquistado y la revolución no era «primordialmente problema de lucha política, sino de lucha social», escribe París; se trata de fundir pensamiento y vida, por eso «no se necesita programa», dice Herrero, para quien lo realmente importante era la forja de conciencia, de hábitos en contacto con la personalidad, ya eternamente viva, de José Antonio. Pues lo que en España había fallado no era el Estado sino la sociedad, o más exactamente, lo que ha fallado es el español, que se había «dejado corromper por la rutina, la pereza, el soborno cuando ha llegado a puestos responsabilidad». Y en esta coyuntura lo que de verdad importa es una «vigorosa sacudida de la sociedad española desde sus órganos más auténticos y efectivos: profesión, familia, vida local y municipal». Sólo una moral revolucionaria, una tensión de urgencias máximas pondría remedio a tan lamentable situación: No se trata de escalar decisivamente por la violencia un poder, porque desde el poder «nada se hace si la sociedad y nosotros mismos estamos corrompidos». Sólo la formación del hombre nuevo, el injerto nuevo de la fe cristiana, con su verdad católica, vivida en su plena radicalidad, será la salvación, terminaba su lección de teoría y moral revolucionaria Carlos París[758].

De modo que el descubrimiento de la realidad no suscitó una resistencia al régimen ni, menos aún, un movimiento de rebeldía contra sus fundamentos políticos ni contra sus valores. Todo lo contrario, reforzó en aquellos jóvenes la sustancia misma del discurso dogmático/moral recibido: si

el problema consistía en que la sociedad se había dejado llevar de la rutina, la pereza y la corrupción, la solución sólo podía consistir en agitarla, en sacudirla. Y eso, siendo estudiantes universitarios o jóvenes escritores, tenía que traducirse necesariamente en mantener el entusiasmo revolucionario, una conclusión que hacía felices a los mayores: que los «muchachos» se mostraran inquietos y generosos, que no se dejaran arrastrar por la rutina ni el medro, sino que mantuvieran el entusiasmo, las ganas de revolución. Y el entusiasmo, como bien sabían, se mantiene fomentando la vida de grupo, los encuentros, las redes de amistad, las complicidades. Participábamos en inquietudes comunes, nos encontramos en la revista, recuerda Carlos París; *La Hora* fue lo que nos unió, dice Bugeda. Lo que unió a un considerable número de «representantes de nuestra generación, pensasen como pensasen»: cantidad de gente distinta, de ideología distinta, que expresaba sus inquietudes en revistas, tertulias, cine-clubes patrocinados por el SEU. Allí, en *La Hora*, en Alcalá 44, «ese local que conserva un gran yugo con sus flechas tapando casi la fachada», entre las treinta o cuarenta personas que se reunían cada semana en masivos consejos de redacción estaban Tomás Ducay, Alfonso Sastre, Odón Alonso, Ignacio Aldecoa, José María de Quinto, Miguel Sánchez-Mazas, Rafael Sánchez Ferlosio, Carlos Alonso del Real, Carlos París, Marcelo Arroita-Jáuregui, Antonio Lago, José Luis Rubio, Jaime Suárez, todos de acuerdo en la actitud ante la vida aunque procedieran de distintos horizontes y hubieran de tomar luego diferentes caminos. José María Moreno Galván, que ha trazado de ellos un dibujo estupendo, añade algunos nombres: Fraga, José M. Valverde, Rodrigo Fernández Carvajal, Carlos Robles Piquer, José Luis Rubio, Torcuato Fernández Miranda, José Manuel Caballero Bonald, Carlos Pascual de Lara, Jaime Ferrán, Carlos Edmundo de Ory, Manuel Mampaso, Ismael Medina, Carlos Talamás, Jaime Campmany, Miguel Ángel Castiella. Todos

hablando un lenguaje de vocación, destino, generación. «Sobre todo generación, esa gente la adoraba [...] Sentían el catolicismo como misión, la Hispanidad como destino, la política como moral y creían estar llamados a la regeneración de España»: querían sentirse héroes de algo. Pero dentro de esa generación pudo haberse incluido él o haber mentado a Bardem o Berlanga, a quienes David Jato situaba en la Falange de San Sebastián y en la División Azul, respectivamente. En todo caso, lo que importaba era la inquietud traspasada de autenticidad que los identificaba como nueva o actual generación, como minoría llamada a grandes misiones. «A la minoría siempre» era el lema de *La Hora*. En la inquietud y la autenticidad todos eran iguales, aunque algunos añadían no sólo saber algo del existencialismo sino «ser existencialistas», como recordaba Fernán-Gómez del grupo que frecuentaba el Gran Café de Gijón[759].

Tal vez la distancia que luego entre ellos no dejó de crecer mueve a quienes evocan sus momentos de juventud y amistad a no incluirse en aquellos entusiasmos o a reducirlo todo a una actitud moral: pasión revolucionaria, rebeldía ante la injusticia, sentimiento de camaradería, existencialismo. Pero había más: había la pertenencia al SEU en puestos de responsabilidad, la afición a la escritura, el fácil acceso a la redacción de revistas, la colaboración en programas culturales de Radio Nacional[760], la discusión, las expectativas, la preparación de oposiciones, la tertulia literaria, los primeros relatos cortos, las primeras poesías, el tropiezo con el presente y, de rechazo, la puesta en cuestión del pasado, todo dicho en un lenguaje político en el que es inevitable la presencia de lugares centrales de la retórica fascista y católica, que en ningún proyecto luce tanto como en el Teatro de Agitación Social de Sastre y De Quinto: grupo de avanzadilla, estilo, sentido, combate, criminal lucha de clases, grupos de protesta y de castigo, redención, escenas evangélicas[761]. En verdad, cuando se

mira hacia atrás con la experiencia acumulada de lo ocurrido luego se tiende a aflojar el vínculo, profundo, que unía a aquella gente que frecuentaba las revistas del SEU: no estaban allí porque aplicaran una estrategia de entrismo *avant la lettre*, como si fueran marxistas o leninistas; estaban allí porque era muy difícil ser auténtico y generoso y no ser del SEU, de la Falange o de Acción Católica, porque compartían una visión del mundo y el propósito de solventar por medio de la escritura como arma de la revolución pendiente la contradicción entre el mensaje moral recibido y la realidad a la que se enfrentaban cada día.

Hacia 1950 lo que pretendían los universitarios en últimos años de carrera y los escritores jóvenes era acercarse por la escritura a una realidad descubierta movidos por una incitación moral que acelerara el día de la revolución pendiente. Ni todos venían de Falange, ni todos eran católicos, ni todos creían que con sólo expresar la realidad se transformaba el mundo. Lo que, en cualquier caso, les acerca es el profundo divorcio, que surge como una revelación, entre aquellos principios que sus maestros trataron de inculcarles y la realidad que les golpeaba la mirada. Eso es lo que está por debajo del retorno a la realidad y de la aparición de lo que unos «se empeñaron en llamar realismo social y otros un poco menos vagamente realismo objetivo», como dice Jesús Fernández Santos cuando evoca las tertulias en el bar de la Facultad y la amistad de unos cuantos amigos que por allí andaban «estudiando mal y escribiendo mejor», entre ellos Ignacio Aldecoa, a quien conoció en la misma Facultad un día, «entre poetas, altivo, cordial, simpático, terco, alegre, inteligente», y le pedía un cuento para *Revista Española*, que preparaban Ferlosio, Sastre y él bajo el patrocinio de Antonio Rodríguez Moñino. Es el mismo grupo literario que hacia 1952 o 1953 conoce José María Castellet cuando frecuenta el sórdido ambiente del Madrid nocturno con

Ferlosio, Sastre, Moreno Galván, Fernández Santos y Aldecoa. Ignacio Aldecoa, que con «Seguir de pobres» ganó el premio Juventud de 1953; que se confiesa atento a las cosas y a las tareas humildes, a esos lugares de los pueblos donde acuden los hombres y se alegran o sufren, hablan y aman, juegan y cantan; que amaba las tabernas y no ponía reparo al chateo de inferior calidad acompañado de José Manuel Caballero Bonald y Carlos Edmundo de Ory y para quien ser escritor era «antes que nada, una actitud en el mundo». «Yo he visto y veo continuamente cómo es la pobre gente en España. No adopto una actitud sentimental ni tendenciosa. Lo que me mueve , sobre todo, es el convencimiento de que hay una realidad española, cruda y tierna a la vez, que está casi inédita en nuestra literatura», decía a *Destino* en diciembre de 1955, un mes antes de que *El Jarama*, de Sánchez Ferlosio, obtuviera el premio Eugenio Nadal de ese mismo año. Luego vendrían *Con el viento solano*, del mismo Aldecoa, y un año después el Nadal iría a parar a *Entre visillos*, de Martín Gaite, todas ellas, como en 1954 *Los bravos*, de Fernández Santos, denuncias implícitas de la irritante mentira global, desintoxicadores de triunfalismos retóricos, como las ha calificado Jordi Gracia[762].

En Barcelona las cosas no iban de otro modo aunque allí Falange no era tan Falange como en Madrid y, según la impresión de Castellet, se veían menos curas y militares por las calles. De todas formas, el secuestro ideológico de que habla Comín y la experiencia de las visitas a suburbios miserables y del trabajo en los campos del SUT fue idéntica y con los mismos resultados que en Madrid; y no será casual tampoco que dos de los grupos que más bullen a principios de los años cincuenta se reúnan en torno a las revistas *El Ciervo* y *Laye* . Animada por los asiduos a «la tertulia transhumante de La Cucaracha» —un bar en que sólo se reunieron en una ocasión—, en *El Ciervo* un grupo de jóvenes cristianos aprendió a «encarnarse», a dirigir una

mirada crítica y un reproche, «más amargo que airado», a las formas del catolicismo oficial y de la sociedad por él sostenida y a descubrir, por medio de la experiencia personal, la injusticia del sistema capitalista, el clasismo burgués, el mundo del trabajo y de los pobres. Dirigida por Lorenzo Gomis, recibió el aporte de jóvenes fogueados en un grupo con nombre evocador también de la resurrección por la muerte, El Grano de Mostaza, del colegio que los jesuitas regentaban en Sarrià, donde se encontraron el mismo González Casanova, José Ignacio Urenda y la muy fuerte personalidad de Alfonso Carlos Comín[763]. La segunda, *Laye*, dependía de la Delegación Provincial de Educación, y tenía en Manuel Sacristán y en José María Castellet su eje pensante, como lo define Carlos Barral; o bien, como escribe Pinilla a Bonet, «en *Laye* había dos polos: en uno, los hermanos Ferraté; en el otro, Manuel Sacristán: el polo estético y el polo político». Un eje o dos polos, se trataba en todo caso de un «grupo de jóvenes intelectuales unidos por fuertes vínculos generacionales y locales»: jóvenes, maduros, rebeldes y cosmopolitas, es decir, no habían tomado parte en la guerra civil; nacidos en torno a 1924, no comulgaban ya con mitos; no habían interiorizado, o se les ha había esfumado, la legitimación del régimen; y, en fin, se habían ido enterando de lo que ocurría por Europa o, al menos, eso es lo que recuerdan, quizá con una ligera porción de anacronismo, quienes lo frecuentaron. Sacristán y Castellet habían extendido su influjo al Instituto de Estudios Hispánicos de Barcelona, regido por un par de funcionarios, uno de ellos el futuro sociólogo Juan Francisco Marsal, «venenosamente fascista», identidad que Barral no atribuye por entonces a Manuel Sacristán que quizá no lo era ya venenosamente, pero que sí lo había sido muy sólida y seriamente. En *Laye* y en el Instituto quienes mandaban eran Ramón Viladás, Francisco Farreras y, en segundo plano, Sacristán. «Detrás, se movían todos los demás, como un equipo con cabeza de ideólogos y

cola de poetas». Personaje principal del equipo era Esteban Pinilla de las Heras, de fecundidad más que notable, que llenaba un tercio de todos los números de la revista, exagera Barral, aunque tal vez acierte al recordar que a Hegel le llamaba Ejel: pasaba entonces hasta en las mejores familias. Con los hermanos Ferraté, Juan y Gabriel, se completaba el núcleo más activo de una revista a la que, a diferencia de *El Ciervo*, sólo dejaron vivir durante tres años[764].

Suficientes para mostrar que, como ocurría en Madrid, también en Barcelona el camino emprendido llevaba al descubrimiento de la realidad. Lugar central en esa corriente ocupó Josep María Castellet, a quien sus amigos de instituto recuerdan como falangista —si bien él lo niega, presentándose como liberal y hasta demócrata desde la cuna[765]—, animador en la Facultad del Seminario Boscán, de gran influencia en las actitudes y orientación de sus participantes y de discusión de autores extranjeros, y puente entre colaboradores y lectores de *Laye* y *El Ciervo*[766]. Hoy en España, afirmaba Castellet, no se escribe. No que no se publiquen novelas, sino que se trata de obras inocuas, ineficaces, impersonales. Se dice, por ejemplo, que *La vida nueva de Pedrito Andía* o *Viento del Norte*, de Rafael Sánchez Mazas y Elena Quiroga, son buenas novelas, pero son dos novelas que pertenecen a otra época, que han sido escritas antes por otros autores. Hay por tanto que escribir de otra manera, pero sucede que del *Ulises* de Joyce o de *Las palmeras salvajes* de Faulkner, de la trilogía *USA* de Dos Passos o de las novelas de Moravia, Sartre o Hemingway, difícilmente podrá el escritor español encontrar ejemplares en las librerías de su país. Si a eso se añade la censura, con su eficacia sobre la espontaneidad y la limitación temática, el resultado es que no se escribe, como bien demuestra que ni una sola novela o una obra de teatro haya plasmado la más importante conmoción nacional desde el 98, la guerra civil[767]. ¿La solución? Hay

que dejar de llorar, primero, y hay que dejar de escribir al modo decimonónico, después: escribir es revelar la totalidad de la vida del hombre actual para proponérsela como tarea al lector, prescribe más que afirma Castellet, dando así muestras de conocer bien a Sartre y su pregunta sobre la literatura. Literatura es decir con palabras lo que es la vida, había escrito también la redacción de *Juventud* en su carta a Aldecoa. La vida, la totalidad de la vida: eso es lo que había que revelar, no como mejor ejercicio de estilo sino con la expresa finalidad de proponer la vida como tarea. Tal fue la fórmula que sonó como una revelación a los miembros de la generación que el mismo Castellet llamó del medio siglo y que resonó no sólo entre los asistentes al seminario Boscán, ni siquiera sólo entre los lectores de *Laye: Alcalá* se apresuró a reproducir este artículo fundamental, que no se limitaba a la crítica literaria más o menos al uso entonces, sino que marcaba un camino, el que llevaba a sacar, para la literatura pero también para la vida, todas las consecuencias de aquel tropiezo con la realidad que tanto había conmovido a los universitarios y escritores jóvenes hacia 1950.

Los maestros eran de barro

Frente al choque con la realidad, la respuesta de los que seguían a vueltas con la revolución pendiente, con la España que no nos gusta, con la denuncia del conformismo y, en fin, con la evocación de los mártires y la sangre redentora, fue decepcionante. Echemos un vistazo, por ejemplo, a octubre de 1954, un año antes de la muerte de Ortega y abramos, también por ejemplo, otra revista, *Juventud*, que Dámaso Santos tenía como «tribuna, campo de entrenamiento, de abierta concurrencia de los escritores más exigentes consigo mismo, que eran niños crecidos cuando la guerra y que Enrique Ruiz García ha llamado “los

de la generación intermedia"»[768]. Y lo que allí se encuentra, en el número especial que celebra la fundación de Falange es, otra vez, la llamada a no dejarse llevar por la melancolía o el narcisismo de Raimundo Fernández Cuesta; la denuncia del conformismo y la declaración de una guerra cívica a la sociedad en que vivimos, de Jesús Fragoso del Toro; un discurso del amor amargo, con el que Miguel Ángel Castiella conmemora el Discurso Fundacional, siempre en mayúscula; un homenaje a los muertos y a la doctrina de Falange y una propuesta de volver con la memoria a la Falange de las catacumbas, de Carlos Luis Álvarez. En otros números, pero sin salir del mismo año, una prédica de José María de Llanos respondiendo a «Vuestras pegas a la continencia» y la enésima exaltación del Caudillo de la Revolución Nacional, en la ocasión a cargo de Enrique Ruiz García, que consideraba a Franco como el que había venido a resolver, de una vez para siempre, la antinomia de Iglesia y Estado, y a la Revolución Nacional, siempre en mayúscula, como «la más grave revolución de España y la mejor y más fecunda del mundo actual[769]. Es el repertorio de lugares comunes que ahora, en 1954, caen ya en el vacío como debió de caer también la insistente muestra de disgusto por el estado de la universidad española que repetía Pedro Laín: la Universidad, como España misma, no nos gusta, escribía el rector; habrá por tanto que plantearse el problema de frente en lugar de «residir perpetuamente en las ramas». ¿Y en qué consistirá este bajar de las ramas? Pues en afirmar los supuestos principales de una institución que sea digna de ese nombre, a saber: amor intelectual a las realidades creadas: los cielos, cantaba el salmista, publican la gloria de Dios, recuerda Laín. Ése es el primer supuesto, que debía de sonar a sus destinatarios a música celestial más que a canción de la tierra. El segundo no era menos reconfortante que el primero: capacidad de entrega al cumplimiento de una obra intelectual, pues no basta amar

intelectualmente la realidad si ese amor no es eficaz. Y tercero y último, espíritu de comunidad social. He ahí el remedio para esa universidad-que-no-nos-gusta, o al menos, he ahí todo lo que el rector tenía que decir a los jóvenes a los que tampoco gustaba la universidad[770].

Se buscarán inútilmente otras respuestas: es Laín, desde Madrid, con sus llamadas a la dedicación, al trabajo entregado, a la generosidad y apertura de espíritu; o es Tovar, desde Salamanca, con la perenne queja de que a Falange no le dejaron hacerse con todo el poder; o es el ministro Ruiz-Giménez, con su reiterado recuerdo de que la Universidad vive gracias a la milicia. Éste es, por más que se busque, el discurso público del equipo que había asumido la fascinante tarea de encauzar los entusiasmos de aquellas generaciones nuevas que reconocían en ellos a sus «hermanos mayores»: encauzarlas, tal vez lo intentaron, pero hacia dónde ni ellos lo sabían. No será, por tanto sorprendente, por más que a todos pillara desprevenidos, que la moral de los «muchachos» y el magisterio de los «mayores» sufrieran un rápido y simultáneo colapso desde el mismo momento en que desaparecieron todos los subterfugios y se desvanecieron todas las coartadas: en los años 48 y 49 habían sido celebrados y honrados como grandes maestros de la generación, los que garantizaban el sentido de la historia; en el 51 abrieron un camino a la esperanza: por fin, podría llevarse a cabo el contenido de las lecciones de tan alto magisterio; en el 53 triunfaron sobre sus principales adversarios, los neotradicionalistas de la autodenominada generación de 1948, los excluyentes, los del Opus; pero en el 54 ya comienzan a ser señalados como los representantes más distinguidos de una generación fracasada. El retorno a la realidad, aparte de dar frutos literarios de primera calidad que inauguraron una «oposición discursiva a la retórica de la dictadura»[771] o, más específicamente, a la peculiar mezcla de retóricas falangista y católica hegemónica durante esta fase de la

dictadura, desembocó en la quiebra de aquella ilusoria línea de continuidad que se había pretendido establecer entre la generación «integradora» y la que venía pisándole los talones.

Quien primero, o con más crudeza, lo argumentó fue Juan Ferrater, desde *Laye*, nada impresionado por la política de Ruiz-Giménez y nada afectado por la actitud de los comprensivos. Será precisamente a propósito de una réplica de Aranguren, «en su peculiar estilo rapsódico», a una pieza de Ridruejo sobre la «conciencia integradora» de su generación, publicada en *Revista*, cuando muestre su insalvable alienación respecto a aquella política. Ferraté percibe en ella una necesidad de autojustificación que acosa a muchos de los miembros de la generación que había hecho la guerra, que se sintió identificada con ella y que, por tanto, no es idónea para recabar el calificativo de integradora. Eso, para empezar: nadie que se sienta identificado con la guerra puede alardear de integrador: que un joven lo haya visto en 1953 con esa claridad dice mucho acerca de su agudeza, pero dice más acerca de lo que se escondía tras la retórica de integración. Han participado todos ellos, continúa Ferraté, de un optimismo quiliástico, han monopolizado el ejercicio de la vida política e intelectual del país, que ha acabado escindida y cuarteada. La situación, por tanto, es confusa, como ha mostrado uno de los «*leaders* ideológicos de aquella generación de optimistas», Antonio Tovar, que acababa de recordar al Estado todo lo que debía a Falange. Ahora bien, las situaciones confusas sólo se aclaran con debate público, con juego limpio, que sigue siendo imposible. En estas condiciones, sólo queda decir una cosa: el optimismo ha resultado ser la peor posición: el fracaso en conjunto y en detalle de la generación de la guerra ha sido estrepitoso[772].

Que haya sido precisa la voz de un joven para expresar por vez primera estas cuestiones elementales lo dice todo

respecto a los límites insuperables en los que se movía la generación «integradora»: mientras se mantenga el discurso de la guerra y no haya debate público y juego limpio la política de integración será un fraude. Ésta es la más dura requisitoria dirigida a la generación de la guerra en su facción comprensiva no por sus adversarios de siempre sino por uno de sus hermanos menores. Ni siquiera Aranguren sale bien parado: él dice que no pertenece al grupo, pero Ferraté no acaba de creérselo: lo que hace es «hurtar el cuerpo». Estamos en mayo de 1953, el momento de mayor fuerza de la facción que ostenta el poder universitario, ratificado en la vistosa Asamblea de Universidades en la que Ruiz-Giménez había visto a Franco como un astro circundado por el arco iris de togas universitarias de todos los colores. Y aun en esa situación, Ferraté habla de fracaso de una generación, una osadía que costará bien caro a *Laye*, no por reacción de los directamente señalados sino por decisión de los que, en la misma Barcelona, se sintieron también aludidos por unos «marisabidillos que estudiaron sus carreras aprovechándose de la sangre derramada por los que hoy desprecian». Siempre a vueltas con la sangre de los mártires como insalvable coartada para colocar a cada cual en su sitio: los muertos, en efecto, siguen mandando. Pero Ferraté había puesto el dedo en la llaga: la integración será un fraude mientras no exista debate público. El cierre de la revista será la prueba más contundente del fraude de la integración[773].

Como escribirá Juan Benet recordando este momento: por más que se empeñen a pasarlas al mármol, «las grandes figuras de nuestra juventud eran todas de barro». A partir de esta nueva mirada hacia quienes habían pretendido ejercer de maestros, las tomas de conciencia adquirieron una velocidad inesperada para los mismos jóvenes y, sobre todo, para sus hermanos mayores. De lo primero son buena prueba las implicaciones sociales y

políticas que inmediatamente se derivaron del giro hacia el realismo en literatura, en novela y cuento como en poesía. Fue de las aulas poéticas de las facultades de Filosofía y Letras, Derecho y Ciencias Políticas y Económicas de donde surgió la iniciativa de convocar un congreso de jóvenes escritores, origen de la desventura del equipo ministerial presidido por Ruiz-Giménez. Reuniones de intelectuales habían sido habituales en los años recién pasados, desde las conversaciones internacionales de San Sebastián y católicas de Gredos a las reuniones poéticas de Segovia y Salamanca. Eran lugares de encuentro e intercambio intelectual convenientemente alejados del ruido exterior, organizadas las católicas por Alfonso Querejazu y Carlos Santamaría, las poéticas por Dionisio Ridruejo. En Gredos, recuerda Llorenç Gomis, el conjunto de convidados era escogidísimo y las sesiones resultaban muy espirituales, recogidas e intimistas. Allí «se prohibía hablar de política, hacer alarde de nada ni propaganda de nada», escribe González de Cardedal, que lamenta con razón «la malinteligencia y malinterpretación» del significado y alcance de estas conversaciones derivada de las páginas despectivas que dedicó a su recuerdo José Luis L. Aranguren, «brazo derecho de Querejazu hasta que en 1961 decidió no volver» y que «releyó su historia anterior a la luz de su posterior actitud»[774], ejercicio en que llegó a ser verdadero maestro. No muy diferentes eran las de San Sebastián aunque en ellas destacaba sobre todo la presencia de teólogos europeos que abrían las cerradas perspectivas en las que se movía el mundo católico español. Laín, Aranguren, Marías, Díez del Corral, Maravall fueron asiduos participantes. Con el acento en la celebración litúrgica, alejados de la Iglesia victoriosa, sociedad perfecta al modo de los canonistas, de la que tanto partido había sacado con el Concordato, pero sin deslizarse a lo que muy pronto se entenderá en medios cristianos como «denuncia profética», en estas reuniones se privilegiaba la celebración

litúrgica y la comunidad de fe y en ellas se gestó un pensamiento teológico, doblemente deudor de Francia y Alemania, que encontrará años después su momento de plenitud en las primeras sesiones del Concilio Vaticano II.

De distinto cariz, los congresos de poesía, en Segovia el primero, en Salamanca el segundo, organizados y alentados por Dionisio Ridruejo, con la presencia de poetas catalanes, Clementina Arderiu, Carles Riba, Josep-Vicent Foix, Marià Manent, ayudaron a restablecer con poetas castellanos aquel diálogo frustrado por la brutalidad de la ocupación y a entablar contactos con poetas de otras latitudes: «la vocación de diálogo, la dedicación integradora [...] se pone de relieve en estos actos que se desarrollan junto a la dorada piedra salmanticense», escribía *Revista* a propósito de la segunda convocatoria[775]. Nada de esto debe subestimarse: fue, como recuerda Manent, el primer contacto desde la guerra civil en el que «intervinieron hombres de ideas muy diversas, escritores que hacía pocos años la lucha había separado trágicamente». En Ciudad Rodrigo hubo un recital de poesía catalana moderna, explicaba J. T. en su crónica para Destino; y Guillermo Díaz Plaja había hecho resonar en el Aula de Fray Luis de León de la Universidad de Salamanca las «anchas y admirables estrofas de “La Chora” de J. M. de Sagarra que fueron escuchadas con emocionada atención»[776]. Pero nada de esto, ni la multiplicación de cursos y tertulias en el Palacio de la Magdalena o los ciclos organizados en los colegios mayores, por su propia naturaleza y por el alcance que le daban sus protagonistas, tenía directas consecuencias políticas ni lo pretendía: eran encuentros de una intelectualidad evidentemente molesta con el mezquino entorno, pero que había sabido, y podido, construir discretas alcobas en las que intercambiar elevados placeres. Quizá, como observó en una ocasión Vicente Aleixandre, podían decir en Segovia lo que no podían decir en Madrid, pero mientras lo decían, o mientras los reunidos

en Gredos hablaban de la responsabilidad del intelectual católico y de la renovación litúrgica, los tambores procesionales y los altavoces de las misiones seguían atronando en las calles y el episcopado se encontraba tan a gusto como en tiempos de Constantino, según fue muy pronto lugar común denominar la relación consagrada por el Concordato, sin que tan elevados coloquios provocaran en su coriácea piel ningún sarpullido. Por otra parte, que Carles Riba y Dionisio Ridruejo se abrazaran tenía un alto valor simbólico, pero carecía de consecuencias políticas. De modo que el equipo de Ruiz-Giménez, que había favorecido todos esos encuentros y devuelto sus cátedras a varios profesores depurados —Miaja, Millares, Rey Pastor, Duperier—, no sólo no vio ningún problema en la convocatoria del proyectado congreso de jóvenes escritores sino que lo alentó y le proporcionó medios y lugares de encuentro al grupo encargado de su organización. Quizá era una iniciativa adecuada para dar cauce a lo que ya se iba sintiendo en las altas esferas, sobre todo después del entierro de Ortega y las manifestaciones a que dio lugar, como un malestar de los jóvenes universitarios.

En verdad, los jóvenes —escritores o universitarios, tanto daba— estaban molestos y los rectores de Universidad lo sabían: «Sobre la situación espiritual de la juventud española»: tal fue el título que el rector Pedro Laín dio a un informe basado en una encuesta realizada por José Luis Pinillos entre universitarios, elevado a la autoridad competente en diciembre de 1955 y entregado personalmente a Franco en una entrevista de una hora que dejó huella en el alma del rector. Había pasado casi un año desde el anuncio del congreso y, entre tanto, los impulsores de la iniciativa habían publicado un *Boletín* con el título de *Congreso Universitario de Escritores Jóvenes*, que en su número de junio había incluido como temario: «Realismo social: campos, hombres, fábricas, frente a la estilística de la escuelas puras», acompañado de la consigna: «Humanicemos ahora; labremos lo existencial. Realmente: tierra al ángel cuanto antes». Todo junto, pues: realismo, humanismo, existencialismo. En la secretaría del congreso y en su comisión ejecutiva se movían gentes de diversa procedencia en torno a un núcleo —y ésta es la novedad— de recién incorporados al Partido Comunista. Estaban allí, entre otros, Jesús López Pacheco, Julián Marco, Enrique Múgica, Jaime Ferrán, Julio Diamante, Gabriel Elorriaga, Claudio Rodríguez[777]. La fecha prevista para el congreso, otoño de 1955, debió posponerse por la muerte de Ortega, ocasión que puso ya de manifiesto la creciente distancia entre lo que las autoridades del ministerio pretendían y hacia dónde empujaban los jóvenes; tanta era que a nadie pasó desapercibida, ni siquiera a las autoridades, que suspendieron la proyectada celebración del congreso. Por eso, el rector se dio prisa en calmar los ánimos y salir al paso, con su diagnóstico, del «enjambre de escritos y rumores que habían circulado durante las últimas semanas sobre el desvío de la ortodoxia católica y de los ideales del 18 de julio de la juventud universitaria». No es inocente esta equiparación entre ortodoxia e ideales, entre una fe y

una fecha: en diciembre de 1955, una iba con la otra, aunque fuera con el ánimo polémico de negar que los jóvenes se estuvieran desviando de alguna de las dos[778].

Si se tiene en cuenta el camino recorrido por la «juventud universitaria» en su choque con la realidad y se confronta con el paternalismo moralizante que rebosa este escrito, puede explicarse sin más que los responsables de la educación universitaria se encontraran dos meses después perplejos, como desarbolados, incapaces de cualquier reacción ante un fenómeno que tenía todo el aire de una revuelta. Pinillos había afirmado, como conclusión de su encuesta, que entre un 55 y un 60 por ciento de los universitarios estaba «abiertamente disconforme con la situación actual», pero Laín acometía su análisis a la manera orteguiana distinguiendo entre masa y minoría, para definir a la primera como sana en su moral rutinaria y poco peligrosa en su religiosidad, bien dispuesta para las incitaciones políticas que ofrecieran justicia social y participación real. La minoría, por su parte, se sentía inquieta en los cuatro ámbitos de su vida, intelectual, político, social y religioso: descontenta con «el pábulo científico, filosófico y literario que la sociedad española le brinda», desazonada por el futuro de España, «crítica acuciosa por la falta de brío de nuestro Estado». Nada nuevo, sino más bien antiguo y manido: de eso venían hablando todas las revistas desde, al menos, diez años antes. Tampoco nada nuevo en lo religioso: aunque podían darse casos de descreimiento y disidencia, lo que de verdad daba la nota entre los universitarios era la «intensa espiritualidad, animosamente dispuestos a edificar con autenticidad cristiana la sociedad de nuestra Patria». Sin duda, había motivos para sentir cierta inquietud ante el futuro, sobre todo por la psicología del joven universitario, su peculiar conciencia histórica, derivada de «no haber vivido nuestro Alzamiento», la estrechez del horizonte profesional, la escasa ejemplaridad de muchos sectores

sociales con su abusivo afán de lucro, el paternalismo condenatorio del Estado y los constantes halagos que a la juventud se dirigen. Pero todo eso podía encauzarse con tal de que los estamentos rectores de la vida nacional emprendieran un riguroso y perspicaz examen de conciencia, se abriera y enriqueciera el horizonte de la juventud, se estableciera un acertado enlace entre disciplina y magisterio de tal forma que el Magisterio conquistara su autoridad por su calidad y su nivel de sugestión y, en fin, se emprendiera una apertura inteligente y flexible a todo lo que de importancia en el orden literario y artístico aconteciera fuera de nuestras fronteras. Si todo eso se hacía, entonces la inquietud universitaria encontraría un cauce adecuado.

Seguramente, este tipo de discurso habría continuado indefinidamente si en el grupo responsable de la convocatoria no hubiera existido un núcleo políticamente organizado que tomó una decisión estratégica seguida de un éxito espectacular: responder a la suspensión del congreso de escritores jóvenes con la convocatoria de un congreso nacional de estudiantes. Para llevar adelante su plan, publicaron y pasaron a la firma un manifiesto que «desde el corazón de la universidad española» —una concesión a Miguel Sánchez-Mazas, que con esta frase quería dejar huella de su autoría— solicitaban la convocatoria de «un Congreso Nacional de Estudiantes, con plenas garantías, para dar una estructura representativa a la organización corporativa de los mismos» y proponían la convocatoria de elecciones en cada distrito universitario para la organización del Congreso[779]. Lo ocurrido a partir de la recogida masiva de firmas fue realmente asombroso: atacados en su línea de flotación, jerifaltes del SEU organizaron una contraofensiva que dio lugar a un violento ataque a los universitarios y a la primera revuelta generalizada en una universidad española desde antes de la guerra civil. Sí, se habían producido aquí y allá, en años

anteriores, algunos enfrentamientos entre falangistas y monárquicos, juanistas o tradicionalistas: en Sevilla, en febrero de 1951, un grupo de carlistas se encaramó a la estatua de Rodrigo Fernández de Santaella y, además de cubrir su cabeza con una boina roja, colgaron de su cuello una leyenda que decía «A mí, maese Rodrigo, / el SEU me importa un higo», lo que les valió al día siguiente un furibundo ataque de los airados seuistas[780]. Pero una lucha abierta, con ataque de grupos falangistas en formación paramilitar, era algo nuevo, que sorprendió a todo el mundo, comenzando por el mismo rector de la Universidad, sumido en una «asombrosa pasividad», incapaz de salir de un penoso silencio, según denunciaban en un nuevo manifiesto de 27 de febrero los estudiantes de Derecho, que pedían la libertad y rehabilitación de sus compañeros y amigos «detenidos y ultrajados». Y es que, en efecto, por vez primera en la historia del régimen, la prensa, acostumbrada a la censura rutinaria de todo lo que afectara al orden público, no tuvo más remedio que insertar una insólita noticia: la detención de un grupo de activistas a los que la Dirección General de Seguridad concedía el respetuoso tratamiento de don, menos habitual ayer que hoy. Eran, por orden de aparición en la histórica nota: don Miguel Sánchez-Mazas, don Dionisio Ridruejo, don Ramón Tamames, don José María Ruiz Gallardón, don Enrique Múgica, don Javier Pradera y don Gabriel Elorriaga[781].

RECUSACIÓN DE LOS GRANDES RELATOS: LA GUERRA CIVIL COMO INÚTIL MATANZA FRATRICIDA

Fueron los primeros en llegar a la cárcel; luego vendrían más, porque los manifiestos no pararon: la cárcel se convirtió a partir de entonces en lugar de encuentro de universitarios e intelectuales procedentes de los grupos políticos que comenzaron a germinar desde la primavera de

1956: miembros de la Agrupación Socialista Universitaria y militantes del Frente de Liberación Popular; socialistas del «grupo Tierno» y amigos que habían seguido a Dionisio Ridruejo en su nuevo Partido Social de Acción Democrática; anarquistas y comunistas y hasta algún monárquico, detenidos en sucesivas redadas. Fue una experiencia fundamental para todos los que la pasaron o sufrieron y para sus amigos y compañeros: de pronto, la línea divisoria trazada por la guerra civil y ahondada por el masivo adoctrinamiento a que fueron sometidas las jóvenes generaciones quedó borrada en los manifiestos pasados a las firmas y en los patios de las cárceles. Proceder de una familia de vencedores no determinaba ni la visión del mundo ni el proyecto político, y no porque se hubieran ido gestando nuevas visiones o proyectos a partir de elementos asimilados en una experiencia de resistencia o de rebeldía dentro de las organizaciones juveniles del régimen, de Falange, de alguna rama de Acción Católica, de las redacciones de algunas revistas; sino porque todos aquellos elementos, en la versión radical que el propio sistema favorecía como cauce de expansión de energías jóvenes, se desmoronaron y dejaron en su lugar un vacío: las revistas del SEU, los encuentros de poesía perdieron su sentido. A partir de ese momento, «falangista ya no se podía ser en España», recuerda Luciano Rincón[782]; tampoco se podía ser por más tiempo aquella mezcla falanjo-católica que tanto había abundando en la década anterior.

Más aún, a partir de ese momento ya no se podía seguir contando el gran relato de la guerra civil, con tanta convicción recitado por la generación que la hizo, en cualquiera de sus facciones, excluyente o comprensiva. Por eso, la quiebra de confianza en los mayores se manifestó de inmediato por el rechazo de los relatos codificados hasta entonces e inculcados en los jóvenes desde todas las tribunas y todos los púlpitos: ni 18 de julio como esperanza del amanecer de una España asuntiva, ni 18 de julio como

punto de partida de una España rigurosamente unitaria; ni España como problema, ni España sin problema: todo eso envejeció tan rápidamente que sólo quedaron ruinas para pasto de historiadores, nada que sirviera para construir un nuevo relato en el que generaciones jóvenes pudieran reconocerse. El 18 de julio no había fundado nada sino aquella miseria de presente con la que ellos habían tropezado cuando se decidieron a recorrerlo por dentro y a comparar con el exterior; y el 1 de abril, día propicio a meditaciones pero igualmente a desfiles, no había fundado aquella patria en la que todos se encontraran de nuevo, reconciliados: la guerra civil como cruzada por la religión y por la patria, como guerra de independencia nacional quedó únicamente como discurso para las conmemoraciones oficiales.

El problema consistía en qué poner en el lugar ocupado durante tantos años por el gran relato que había alimentado la infancia y juventud de quienes ahora entraban ya en la edad adulta. En 1956, nada podía sustituir al grandioso edificio simbólico, ritual, ideológico, moral, político construido por los vencedores. La guerra, recordaba Carmen Martín Gaite, estudiante en Salamanca y luego en Madrid, «casi nadie la mentaba entonces, ni para bien ni para mal [...] un rasgo de inconsciencia, propio de la edad que teníamos». No la mentaba nadie, pero nadie dejaba de escribir de ella en la prensa diaria, en las revistas, universitarias o no, en las que su presencia era permanente, como en el NO-DO, con su atención abrumadora a «lugares de la memoria» relacionados con la guerra civil. Reflexionando después de los sucesos de febrero sobre lo que estaba ocurriendo a su generación, Jaime Gil de Biedma escribía que «los más inteligentes, entre los hijos de los vencedores, éramos capaces de construirnos un sistema de inhibiciones que anulara la interpretación que [de la guerra civil] daban nuestros padres, pero no de saltar la barrera y buscarnos otra». Le

faltaba decir que sólo podrían saltar la barrera y buscar otra cuando la interpretación recibida quedase anulada no sólo por un sistema de inhibiciones sino por una acción positiva de rebeldía que les situara en un nuevo terreno político. Este sistema de inhibiciones se forjó durante los años de búsqueda de la realidad: la española de 1950, las chabolas, el hambre, las enfermedades contagiosas, la miseria que entraba por los ojos a todo el que quisiera verla. Pero en 1956 había ocurrido algo más que visitar suburbios, ir a campos de trabajo o comentar a Sartre en las tertulias, y Gil de Biedma estaba en lo cierto al resaltar su trascendencia: «Si los asfixiantes años posteriores a la guerra civil no han logrado sofocar irremediablemente al país, dudo de que las desproporcionadas y ridículas represalias de ahora puedan cancelar el hecho insólito de que en España todavía es posible enfrentarse al gobierno. Se nos educó para hacernos creer que esto, lo que ha ocurrido, no era posible». Los veinte años bobos no habían embobado a todos[783].

Toda la educación recibida, por los suelos con sólo haber mostrado que en España era posible enfrentarse al gobierno. Hoy es fácil decirlo, a veces por la mirada complaciente, plagada de nostalgia con la que en ocasiones se presenta aquella educación; otras, porque del discurso de los maestros suele prescindirse de todo aquello que chirría con su posterior evolución, juzgándolo de episódico y circunstancial. Pero entonces no era tiempo de nostalgia y a los maestros se les oía todo: habían ganado una guerra y se expresaban como vencedores comprensivos, intentando reconstruir con los despojos de los vencidos una comunidad intelectual. Por eso, haber llegado por una acción política a la conclusión de que los maestros eran de barro abrió un ilimitado campo a la libertad de cada cual y permitió, como escribe Benet, «sacudir la presión dominante por unas vías que están fuera del control de los cuerpos, organismos e instrumentos de seguridad del Estado y la familia»[784]. En

un primer momento escaparon a ese control por el sistema de inhibiciones al que se refería Gil de Biedma, pero después, y definitivamente, por el enfrentamiento directo: fue con un acto de rebeldía como se sacudieron la herencia de sus mayores y comenzaron a ser desleales a la tarea que les habían encomendado. Lógicamente, con el desmoronamiento de la autoridad se liquidó también el gran relato de la guerra civil en las dos versiones que, sin romper la trama central, habían pugnado por el control de la memoria y la imposición de una política cultural.

Era preciso, pues, contar el pasado de manera que se pudiera proyectar sobre su memoria una diferente política de futuro, pero a finales de 1955 los universitarios no disponían de ningún sistema de ideas capaz de sustituir al construido desde 1936: el disconformismo que Pinillos había detectado era «de naturaleza reactiva»; no que hubiera surgido una ideología progresista claramente estructurada, sostenía Pinillos, sino «un desacuerdo con lo actualmente vigente [...] un difuso estado de ánimo disconformista, frenado en sus consecuencias prácticas por miedos colectivos, por ambiciones económicas y, sobre todo, por la carencia de claros ideales constructivos»[785]. Por eso, nunca se podrá exagerar la trascendencia de los incidentes de febrero, que podían ser «en sí mismos triviales a los ojos de las democracias occidentales» pero que revelaron el primer *serious crack* en la estructura supuestamente monolítica del régimen, como escribía Ivo Mallet, embajador británico[786]. La rebelión de los estudiantes determinó la caída del equipo que había intentado desde el poder una política de integración nacional sin exigir previamente que los «integrables» gozaran de una mínima posibilidad de hablar, escribir, defender sus posiciones; certificó, además, el fin del SEU como fuerza política: la primera vez que los estudiantes votaron con libertad interior, los representantes del SEU fueron derrotados; provocó la primera suspensión de

derechos falsamente reconocidos en el Fuero de los Españoles y abrió una crisis de gobierno que se arrastrará durante un año; borró como dato determinante de la escena política la línea que había dividido desde la guerra a vencedores y vencidos; en fin, y no menos importante, a partir de febrero de 1956 se hará común en los manifiestos universitarios la reivindicación de los «derechos de opinión, expresión y asociación» y la exigencia de «democratización de las organizaciones universitarias»: la «conciencia política» que los estudiantes españoles habían cobrado en el curso 1955-1956 comenzó a expresarse desde entonces en un lenguaje de democracia[787].

Quienes desnudaron a la vez a sus maestros y al régimen fueron una combinación de jóvenes escritores y de universitarios de cursos superiores; serán ellos también los que proyecten por vez primera una nueva mirada sobre la guerra civil de la que se derivará la necesidad de fortalecer un nuevo sujeto político definido por la decisión de borrar de la memoria, o de echar al olvido como determinantes de la política, las fechas de 18 de julio y 1 de abril. No es una casualidad que sólo después de los sucesos de febrero haya aparecido la expresión «nosotros, hijos de los vencedores y vencidos» en un documento político, un manifiesto que la recién creada Agrupación Socialista Universitaria repartió el día 1 de abril de 1956, aniversario de una victoria que «no ha resuelto ninguno de los problemas que obstaculizan el desarrollo material y cultural de nuestra patria». Obra de Jorge Semprún, «previa consulta con los camaradas universitarios, particularmente Javier Pradera y Francisco Bustelo», la guerra civil pierde en ese manifiesto toda su aureola para quedar reducida a un hecho exclusivamente militar y, para colmo, inútil: no ha resuelto ningún problema. Estos universitarios madrileños se dirigen a sus compañeros de España y a la opinión pública «precisamente en esta fecha […] porque es el día fundacional de un régimen que no ha sido capaz de

integrarnos en una tradición auténtica, de proyectarnos a un porvenir común, de reconciliarnos con España y con nosotros mismos». Es la constatación del fracaso de las políticas de integración y a la vez la expresión de un estado de alienación respecto a España, con la que no se sienten reconciliados, como no lo están tampoco con ellos mismos. El régimen, por lo demás, ha sido incapaz de proyectar un porvenir común: la sociedad española sigue escindida, aunque el nuevo sujeto moral y político que hace acto de presencia haya resuelto al proclamarse hijos de vencedores y vencidos la escisión causada por la guerra civil[788].

Si este manifiesto se escribió en Madrid, un «testimonio» más elaborado salió de Barcelona. Escrito por Esteban Pinilla de las Heras en el verano 1956, recibió correcciones o intercalados de Castellet, Sacristán y Vicente Girbau. Tuvo, según Pinilla, una difusión muy escasa aunque por medio de Joan Reventós y de Girbau llegó hasta la Casa Blanca, sin ningún efecto. Girbau lo llevó también a la revista *Ibérica* que en Nueva York publicaba Victoria Kent, y el mismo Pinilla entregó un ejemplar a Jean-Michel Bloch, para *Preuves*. *El Socialista*, órgano del PSOE en Toulouse, lo publicó íntegramente el 22 de agosto de 1957, con el título que el mismo Pinilla le había dado: «Testimonio de las generaciones ajenas a la guerra civil». No sólo eso, Indalecio Prieto, que venía batallando de antiguo por una política similar a la que se desprendía de este documento, saludó la llegada de Vicente Girbau al PSOE resaltando el papel decisivo de la aparición de estas «generaciones ajenas a la guerra civil». Sus límites cronológicos serían —escribió Prieto— por un lado, no haber tomado parte activa en guerra civil, por otro, tener la guerra o la inmediata posguerra como remoto recuerdo de la infancia: «Hablamos de los hijos de la “casta dominadora” que libremente han elegido pasarse espiritualmente a la “casta dominada”, o mejor dicho, unirse a ésta para crear una nueva situación en la que no haya castas, sino sólo ciudadanos libres, de un

país libre». El mismo Girbau fue escuchado por el comité director del PSOE donde dijo que la guerra había terminado en 1948 y que a partir de 1956 comenzaba otra etapa[789].

Eso creían estas generaciones ajenas a la guerra civil; para eso dejaron este «testimonio»: para proclamar que la guerra había terminado y para dar comienzo a esa nueva etapa creando un nuevo relato que enterrara el de los vencedores sin resucitar el de los vencidos. Ellos eran los españoles que no habían nacido cuando la guerra o que, «en aquellos años incomprensibles», vestían aún pantalón corto: su generación estaba formada por quienes en 1936 tenían como máximo doce o trece años, los niños de la guerra. Si los autores del documento tuvieron interés en resaltar el detalle, es porque pretendían sacudirse toda responsabilidad en lo ocurrido desde entonces: «Ninguno ha podido tener la menor participación en la estructura social que se ha impuesto al país después de la inútil matanza fratricida». Este énfasis en manifestarse ajenos a la guerra y a su resultado, podría guardar alguna relación con el hecho de haber sido «alemanes» en su adolescencia y haber manejado «con perfecta inconsciencia los conceptos de Providencia, Destino, Dios, Voluntad y otros»; una ilusión germánica que se hundió en 1944[790], pero cuyas secuelas no desaparecieron de inmediato. Su juventud —sigue el testimonio— estuvo rodeada de un clima mitológico y de un culto reverencial a un hombre enviado por la Providencia para salvar a España. No han tenido maestros, no reconocen en lo que se les ha contado un verdadero magisterio: la imagen del país que se les ha querido inculcar —una España metafísica, pervertida por nefandos ideólogos— «no se aguanta ya». Y no porque hayan aprendido ideologías extranjeras, ni porque intenten oponer a esa España metafísica o a los mitos imperiales otro relato metafísico: es la acumulación de pequeñas experiencias, derivadas de su participación en el Servicio

Universitario del Trabajo, o de la conciencia social que despertó en ellos como jóvenes católicos, lo que les obliga a repudiar la herencia recibida y su origen. Es la experiencia vivida de haber intentado traducir en hechos prácticos el mandato de su creencia religiosa y haber comprobado su inutilidad.

Lo significativo de este testimonio consiste en que el vacío provocado por el rechazo del gran relato de los vencedores no se rellena con otro de la misma índole, aunque vuelto del revés. Como recordará Carlos Barral, ellos formaban parte de «la primera promoción literaria ni confesional ni anticlerical, exenta de fobias y fidelidades hereditarias de cualquier signo. No éramos ni tan siquiera ya los hijos de la República»[791]. Habían dirigido preguntas a la generación anterior, a la que combatió en la guerra y la ganó, y habían obtenido unas repuestas reveladoras: la mayoría les había confesado «haber sido víctimas de una estafa». Nadie debe asombrarse, por tanto, de que la riada de propaganda vertida sobre la generación posterior a la que hizo la guerra, «tratando de inculcarnos un odio permanente contra los que fueron derrotados, haya acabado por despertar nuestra indignación». Repulsa e indignación, o indiferencia, como la de aquellos cadetes de San Javier que se negaron a actuar de extras en una película, *Alas de juventud*, producida por Johann Reinhardt, sin mostrarse afectados lo más mínimo por el recuerdo de los servicios que el productor alemán había prestado a la aviación española durante la guerra: eso pasó hace mucho tiempo, le dijeron[792]. La juventud, continuaba el «Testimonio», no puede odiar por mandato de testamento ajeno: «lo que haremos será combatir esa consigna de odio que todavía se mantiene. Porque ahora ya sabemos que la derrota fue de todos y contra todos».

Insistentemente proclamado, el sentimiento de sentirse ajenos a la guerra lleva como resultado, según Castellet, una actitud inconformista que sin embargo «no se traduce

en la incondicional aceptación de la postura de algunos grupos intelectuales del exilio». La guerra, escribe pocos años después Luciano Rincón, es ya algo tan ajeno, tan sin interés, tan al margen de los nuevos problemas, se ha contado tan equivocadamente por los vencedores y por los vencidos, que de lo único que «sí estamos seguros es de que no nos queda la tarea de terminar[la]»: la guerra, catástrofe inútil, no ha servido para nada[793]. Este no es, obviamente, el relato de los vencidos; es el de hijos de vencedores que han comprobado, por una experiencia de oposición a la dictadura, el fraude de que han sido víctimas. Todo lo que pueden hacer, a partir de ese descubrimiento, es declararse ajenos a la guerra civil, no aceptar ninguno de sus grandes relatos y reivindicar una serie de derechos negados en su nombre: a la verdad, a la prensa libre, a la participación, a la educación básica para todos. Es todavía un balbuceo, una primera y confusa reivindicación de «salir de la mentira colectiva», de «desenmascarar la mentira pública». Pero es ya un lenguaje de democracia: democracia universitaria, industrial y local, democracia que no es un don que viene del cielo, democracia política que sólo se podrá alcanzar por una educación en el ejercicio de la democracia, como reclaman los autores del «Testimonio».

Esta auténtica demolición de los grandes relatos de la guerra civil no fue obra únicamente de universitarios y escritores jóvenes, en su mayoría hijos de vencedores. Pocos meses después de los sucesos de febrero en Madrid, el largo editorial que en julio de 1956 publicó *Las Españas*, revista fundada y dirigida en México por José Ramón de Arana y Manuel Andújar, propugnaba la creación de un nuevo clima que acabara con la historia de sublevaciones de partidas, algaradas, guerras, crisis, represiones y pronunciamientos que habían llenado la historia de España desde el motín de Aranjuez hasta el golpe militar de Martínez Campos. Sólo en ese clima, y no en el mantenimiento de «frentes enfrentadores, estaba y está la

única salida, no sólo del círculo de ruina y vergüenza alzado en las dos últimas décadas, sino del viejo laberinto en que se han agotado estérilmente varias generaciones españolas». No se trataba sólo de cerrar la guerra civil sino de liquidar un viejo pleito que duraba ya varias décadas. Para conseguirlo, *Las Españas* defiende la apertura de un diálogo civil que acabe con la serie de «factores de encono y disolución nacional que nos hacen vivir en subversión permanente». La guerra civil, con su secuela de indignidades y miserias, es entendida como un «gran escarmiento» que, «unida a la renovación que el tiempo ha producido en una parte considerable de la población, permite esperar algo ayer imposible: la integración de una fórmula nacional para la reconstrucción de España, no de ésta ni aquélla, sino de la España de todos y de siempre». Naturalmente, iniciar un diálogo que conduzca a una fórmula nacional en la que quepan todos, no será fácil: exige, antes de nada, «hincarle el diente a la verdad». Y la verdad es que «la tragedia de la guerra civil no la montó el Diablo. Ni el Diablo, ni ese demonio rojo o encamisado azul de las respectivas propaganda». La generación de los que fueron a la guerra, continúa el editorialista, tiene «el deber de terminarla saltando con la palabra tendida fuera del parapeto». Ya que «no supimos evitarla, pongámosle término de la única manera posible: abandonando las trincheras y rellenándolas sobre los "muertos" que no quieran salir»[794].

No todos en el exilio compartían estos puntos de vista, pero es significativo que un Frente Universitario Español constituido en México por un grupo de graduados en Universidades y Escuelas Técnicas españolas, «bajo el limpio anagrama de la Federación Universitaria Escolar», apruebe en 1957 otro manifiesto cuyo primer punto comienza con una sorprendente afirmación: «La pasada guerra civil entraña una gran responsabilidad colectiva de la que ningún sector de la vida española puede estimarse

exento, para cargarla íntegra sobre los hombros del adversario». Naturalmente, la representación de la guerra como culpa colectiva no tendría sentido si no fuera porque sólo de ella puede derivarse la estrategia política defendida por los integrantes de este Frente Universitario cuando declaran su voluntad de que «tales hechos no vuelvan jamás a repetirse»: que es necesario «liquidar la guerra civil, sinceramente y sin efugios, mediante la concordia nacional, liquidando también al mismo tiempo todos los ecos y residuos de las guerra civiles del siglo XIX de las cuales fue aquella una larvada consecuencia». Los graduados españoles que trabajan en México dan un paso más cuando definen la concordia nacional como voluntad de convivir con todos sus compatriotas, renunciando a la violencia, y propugnan una «situación intermedia» que conduzca a la democracia. Recusar los grandes relatos de la guerra equivale a postular la democracia como única forma de Estado que permite reconstruir la convivencia entre españoles[795].

DISCURSO Y PRÁCTICA DE LA RECONCILIACIÓN NACIONAL

La representación de la guerra civil como inútil matanza fratricida entrañaba, unas veces de forma implícita, otras con todas sus letras, una visión del futuro que acabará por plasmar en una estrategia política llamada a alcanzar una extraordinaria repercusión. Tiene razón Jorge Semprún cuando recuerda, «como pequeño dato para la historia» que el manifiesto de 1 de abril de 1956 es «el primer documento clandestino en que apunta la idea de la reconciliación, luego tan manoseada». Más que apuntar, puso en marcha su realización en la práctica: la reconciliación comenzó, recordará años después Nicolás Sartorius, en la calle de San Bernardo, en febrero de 1956, cuando «los hijos de los vencedores y de los vencidos nos

manifestamos por las calles de Madrid contra las instituciones de la dictadura»[796]. Sin duda, la nueva estrategia encontró su espaldarazo en la declaración publicada por el Partido Comunista de España en junio de 1956, primer documento que rompe con las tradicionales «significaciones» de la guerra, todavía vigentes en el mensaje dirigido por el mismo partido «a los intelectuales patriotas», en abril de 1954, con ocasión de las «horas de aflicción para la patria» provocadas por «la alianza militar, económica y política concertada entre la camarilla franquista y el gobierno de Estados Unidos». Se volvía en este mensaje a exaltar «la lucha secular del pueblo por la independencia patria» y a recordar Móstoles y Zaragoza, Tarifa y Roncesvalles, Sagunto y Numancia para definir de nuevo la guerra civil como «tres años de encarnizada resistencia en defensa de la independencia nacional, de las libertades democráticas y de las instituciones republicanas», defendidas por el sublime heroísmo de «nuestro pueblo». En junio de 1956, sin embargo, el PCE evoca la fecha histórica del 18 de julio, de la que se cumpliría en breve el veinte aniversario, pero sólo para insistir en la necesidad de liquidar «las dos significaciones hasta ahora presentes»: una, la oficial, que celebraba la victoria y entrañaba la perpetuación del espíritu de la guerra civil, del odio contra republicanos y demócratas y del tono de cruzada frente a media España; otra, «la de los que fuimos derrotados», que significaba la confianza en el restablecimiento de la democracia, la no aceptación de una derrota injusta y cierto ánimo de revancha. Dos significaciones o relatos enfrentados que debían tener en cuenta la importante evolución de los últimos años. La principal: fuerzas considerables que en otro tiempo integraron el campo franquista habían mostrado su discrepancia con la política que mantenía vivo el espíritu de la guerra civil. Eso, en el lado de los vencedores; en el de los vencidos, numerosas e influyentes opiniones de que hay

que enterrar los odios y rencores de la guerra civil porque el ánimo de desquite no es un sentimiento constructivo. De ahí derivaba el PCE la existencia de un espíritu favorable a la reconciliación nacional de los españoles que lucharon en campos adversos y declaraba con toda solemnidad estar dispuesto a «contribuir sin reserva a la reconciliación y a terminar la división abierta durante la guerra civil»[797].

La propuesta de una reconciliación derivada de la memoria de la guerra civil como tragedia o matanza inútil que había resultado en daño de todos, no era nueva. Américo Castro había escrito en 1943 que, para escapar a «los horrores que todos, todos hemos desencadenado», alzaba su clamor en demanda de una justicia «en la que nosotros seamos los jueces y los reos». Castro había aprendido con la distancia y el dolor y contemplando a España desde lejos, «que es falso que haya dos Españas»: esa dualidad solo era el «resultado de un espejismo siniestro en que el alucinado pretende asesinar a su doble y se suicida». E Indalecio Prieto, al menos desde 1942, hablaba de reconciliación en un sentido muy similar al empleado en 1956 por el Partido Comunista: unas palabras pronunciadas por Pla y Deniel en su toma de posesión de la sede primada de Toledo, le sirvieron para propugnar por vez primera una política de reconciliación, «confesando la verdad completa y avergonzándonos de los crímenes propios y de los ajenos». No se podrá dar paso firme adelante, decía Prieto, «antes de que todos confesemos arrepentidos nuestras culpas». Hablar de reconciliación exigía, por tanto, admitir la propia responsabilidad en una guerra que ya no podía calificarse como un acontecimiento heroico de defensa de la patria contra un invasor, sino como una tragedia colectiva, como Aranguren escribía en 1953, tratando de establecer un diálogo con Américo Castro y Francisco Ayala: «Todos nos sentimos envueltos en esa realidad humana, fratricida, brutal. Todos —aunque tratemos de olvidarlo— protagonistas y responsables de la

tragedia». Por eso, continuaba Aranguren, «la única salida decorosa es la catarsis mediante la náusea que produce la contemplación de tan espantable suceso»[798].

Este discurso de reconciliación como base de una política de futuro tuvo en los años cuarenta un objetivo muy preciso: alcanzar entre sindicatos y partidos del exilio y disidentes del interior un acuerdo que pudiera ofrecerse a las potencias democráticas vencedoras en la Guerra Mundial como alternativa a la dictadura: excluía, por tanto, a los comunistas. Republicanos, socialistas y anarquistas del interior y del exilio eran conscientes de la imposibilidad de derribar a Franco sin contar con sectores procedentes del campo de los vencedores y sin conseguir el apoyo de las potencias aliadas. Pero alcanzar un pacto con alguien con quien se había luchado a muerte durante tres años exigía llegar previamente a un acuerdo sobre la necesidad de promulgar una amnistía general. Y no había posibilidad de amnistía, que los españoles debían concederse mutuamente, si unos mantenían el relato mítico de España y Anti-España y otros seguían hablando de una guerra del pueblo español por su independencia y libertad contra un invasor extranjero. La representación de la guerra tenía que modificarse para hacer posible otra política: de guerra contra el invasor o contra Anti-España a guerra entre hermanos; de guerra de exterminio a inútil matanza; de acontecimiento heroico digno de celebración a tragedia digna sólo de lamento. No por casualidad, el acuerdo firmado en septiembre de 1948 entre una delegación de la Confederación de Fuerzas Monárquicas, liderada por Gil Robles, y otra del Partido Socialista, encabezada por Prieto, tenía como primer punto la concesión de una amplia amnistía por todos los delitos cometidos durante la guerra civil[799].

En 1956, quienes pronunciaban el nuevo discurso de la guerra no eran ya los que la hicieron, sino sus hijos, que desde los acuerdos firmados entre España y Estados Unidos

habían abandonado, o nunca habían abrigado, la expectativa de una intervención exterior que pusiera fin a la dictadura. Su propósito, por tanto, no era ése sino marcar una divisoria entre quienes estaban a favor o en contra del régimen establecido por la fuerza de las armas. Por eso, la mayor contundencia en la recusación de la guerra civil, en la manifestación de sentirse ajenos al acontecimiento: la guerra no tenía nada que ver con ellos; nadie la reivindicaba por la sencilla razón de que nadie quería aparecer como responsable del actual y miserable estado de cosas. Por eso también, entre los jóvenes, la ausencia de cualquier exclusión: la reconciliación incluía a los comunistas, en buena medida porque un número nada desdeñable de nuevos comunistas eran hijos de vencedores y habían dado sus primeros pasos políticos en organizaciones de Falange o de la Iglesia, o de ambas. Los jóvenes, escribía Ridruejo en 1962, se resisten a la fatalidad de tener que estar continuando o tener que reproducir la guerra civil y difícilmente se identifican con una España o con otra. Las Españas beligerantes eran «meros residuos» y cuando los jóvenes preguntaban por el porvenir «no puede contarse más que convirtiendo en historia nuestro pasado». Convertir el pasado en historia: Ridruejo sabía bien que esa era «la expresión insustituible» empleada en múltiples ocasiones por Enrique Tierno cuando pretendía llegar a un acuerdo entre grupos políticos de la oposición interior y del exilio. A nuestro juicio, se decía en el análisis de situación elaborado como programa del grupo socialista dirigido por Tierno, «la guerra civil debe ser asimilada como un hecho histórico que tiene el sentido y el oscuro carácter de una culpa colectiva». En consecuencia, las palabras vencido y vencedor deben ser «palabras sin sentido» en la España de 1964. Pretender que la mentalidad de la guerra civil se perpetúe en quienes no habían combatido le parecía a Tierno y a su grupo «inútil, antipatriótico y, a todas luces, inmoral»[800].

Por eso, en fin, la convicción generalizada de que el régimen se hundiría por un proceso de rápida erosión de sus propios fundamentos: en 1948 se esperaba todo de una intervención aliada; en 1956, se esperaba que una política de reconciliación socavaría las bases de la dictadura y solucionaría de manera pacífica, con exclusión de la violencia, el problema español. «Yo creo que Franco está efectivamente perdido. Y España ganada» escribía en 1957 Miguel Sánchez-Mazas, tras recordar que los hijos de los vencedores se habían mezclado en las cárceles con los hijos de los vencidos, renunciando unos a sus privilegios, otros a sus odios «en favor de lo mismo: de la paz civil, del respeto de unos españoles por otros». De 1956 procede, pues, junto al gran relato de la reconciliación nacional, y determinada en buena medida por su contenido, la expectativa de un pronto desmoronamiento del régimen, alentada por el hecho de que había bastado una revuelta estudiantil para abrir una crisis de gobierno. Especialmente, en los medios del exilio, en Francia como en México, se repetía con insistencia que el régimen estaba en sus últimos estertores, que la dictadura se hundía sin necesidad de ningún «acto subversivo». Lo creyeron los socialistas y los republicanos, como los anarquistas y comunistas. No otra explicación tiene la desmesurada expectativa con la que el PCE decidió establecer una jornada de reconciliación nacional y convocar una huelga general pacífica con el objetivo de «hacer patente la voluntad nacional de que el general Franco abandone el poder y sean restablecidas las libertades políticas», dos fiascos que no modificaron la dirección estratégica establecida en 1956. La huelga general revolucionaria con acompañamiento de insurrecciones armadas que, durante los años treinta y dirigidas contra gobiernos de la República, había sido un arma política utilizada por sindicalistas y socialistas, modificó sustancialmente no sólo su denominación sino su propósito: ya no habría insurrecciones ni conquistas del

poder por todos los medios disponibles, o sea, por la violencia[801].

Pero si el gran relato de la reconciliación nacional estuvo lejos de dinamitar los fundamentos del régimen y de acelerar su caída, sí tuvo una decisiva influencia en la apertura de un nuevo terreno en el que se encontraron opositores a la dictadura y disidentes del régimen sin que ninguno de ellos tuviera que renunciar a su propio discurso político: reivindicación de la democracia y transformación revolucionaria de la sociedad. Democracia para ahora, revolución en un difuso horizonte, fueron incorporados al lenguaje político que comenzó a hablarse entre jóvenes escritores y universitarios pasados por la doble experiencia de la rebeldía y la cárcel. Esos jóvenes venían, en medida sustancial, del carlismo, de Falange, del SEU, de congregaciones marianas, de las ramas especializadas de Acción Católica, lo cual en términos de concreta adscripción política quería decir que católicos y marxistas se encontraron hablando un similar lenguaje en el que democracia o transformación del Estado y revolución o transformación radical de las estructuras sociales y económicas aparecían mezcladas en dosis diferentes: una circunstancia inconcebible en los años treinta, imposible en los cuarenta, cada vez más extendida a medida que avanzaba el segundo lustro de los cincuenta, habitual en los sesenta. Buena prueba, por muchas posibles, es que alguien tan significado por su defensa del Estado de derecho y la sociedad democrática como Elías Díaz propugnara en 1964 la «realización de la auténtica revolución a través de la vía democrática y pluralista que vaya logrando progresivamente la implantación de los esquemas económicos socialistas». Y como si quisiera ponerse la venda antes de la herida, aclaraba: «no se trata de ningún tipo de continuismo; se trata de imponer una conciencia democrática, lograr un sistema democrático y hacer así la necesaria revolución»[802].

Democracia *cum* revolución: fue un cambio radical de cultura política, consecuencia de moverse todos por un terreno sin fronteras interiores: todos demócratas frente a la dictadura; todos revolucionarios frente a la injusta sociedad capitalista. Aunque se mantuvieran las cautelas respecto a las intenciones y los fines de cada cual y aunque consideraciones de estrategia política a largo plazo o entusiasmos revolucionarios a corto dieran lugar a la formación de diferentes y hasta enfrentados grupos, todos hablaban un lenguaje democrático/revolucionario con dosificaciones diferentes de sus dos elementos constitutivos según el momento que se considere o la adscripción a tal o cual grupo. Por supuesto, factor principal de la cultura política emergente y de los desplazamientos ideológicos de un importante sector de intelectuales falangistas y católicos fue la presencia de núcleos reducidos, pero consistentes, de comunistas en las acciones de febrero de 1956 y de 1957, en Madrid y en Barcelona. Pronto quedó claro, para gran sorpresa de Ridruejo y otros comprensivos, que lo que se había intentado convocar a finales de 1955 era algo más que un mero encuentro de escritores jóvenes o de «muchachos» para debatir unas cuantas ideas que rebajaran la temperatura política. En los dos años anteriores, en Madrid como en Barcelona, el PCE y el PSUC habían conseguido formar sus primeras células de escritores jóvenes y estudiantes universitarios. Los hechos son muy conocidos y los protagonistas también, como sus responsables intelectuales: en Barcelona, Jordi Solé recuerda a Octavi Pellissa y al «grupo que no tardaría en convertirse en el núcleo universitario del PSUC: Luis Goytisolo, Joaquim Jordà, Salvador Giner». A este grupo inicial se añadieron otros estudiantes de las facultades de Derecho y Filosofía y Letras y la «figura rutilante» de Manuel Sacristán, que había regresado de Alemania convertido en un comunista de muy elevado nivel teórico, capaz de producir una impresión extraordinaria en Miguel

Núñez, responsable del PSUC en Barcelona, con quien convino formas de trabajo en la Universidad. En Madrid, Jorge Semprún recuerda el primer núcleo formado por Carlos Semprún, Enrique Múgica, Jesús López Pacheco, Julián Marcos, Julio Diamante, Javier Pradera, Ramón Tamames «y alguno más: Fernando Sánchez Dragó, Jaime Maestro, un buen equipo, después de todo»[803]. La presencia de Sacristán y Semprún, de biografías y personalidades bien diferentes, pero dotados ambos de una notable capacidad teórica y política, fue decisiva: no sólo disponían de una estrategia y de una táctica sino que podían ofrecer a jóvenes políticamente socializados en organizaciones de Falange o en Acción Católica una respuesta al desmoronamiento de todo el edificio dogmático/moral construido en los años cuarenta: el marxismo era, como el cristianismo, un discurso de totalidad, una filosofía de la historia y, en el límite, una religión como también fue una religión política el fascismo; pero a diferencia del catolicismo, poseía las claves para realizar con resultados convincentes un análisis de la situación política, de las causas de la dominación de clase y de la condición obrera y anunciar un futuro libre de miseria y explotación. Más aún, el marxismo, interpretado por el Partido Comunista, ofrecía la prueba tangible de la eficacia de la acción política organizada frente a la huera llamada moralizante de los predicadores sociales católicos o la rutinaria evocación de la revolución pendiente de los falangistas. Competía, en fin, favorablemente en la oferta de un profundo sentimiento de camaradería y de seguridad intelectual, al saberse el militante protegido en sus opciones por el Partido, que poseía la razón histórica, por encima de los avatares y desvíos de los recorridos inmediatos.

Por eso, no sorprende la reacción de alguien como Jaime Gil de Biedma cuando se entera, por los recortes de prensa que le envía su padre, de los sucesos de Madrid y de «la

misma deliberada histeria, la misma absoluta, cerril, exasperante estupidez, la misma mala fe» de las reacciones oficiales. El efecto de chaparrones como éste, escribe, «es el de avergonzarnos y ponernos en el disparadero, no importa cómo ni a qué ni con quién. Ignoro si alguna vez seré comunista, pero soy decididamente un compañero de viaje y ahora con más vehemencia que nunca. Ignoro si el comunismo será bueno en el poder, pero es bueno que exista. Mientras no esté en el poder, estaré a su lado; después ya se verá. Lo importante es acabar con lo de ahora». Es difícil expresar con tanta precisión y en menos espacio las razones que impulsaron a buen número de intelectuales jóvenes a hacer abstracción de lo que el comunismo pudiera ser en el poder ante la exigencia, profundamente sentida, de la necesidad de acabar con lo de ahora. Si para acabar con esto era preciso ser compañero de viaje, se hacía uno compañero de viaje y no había más que hablar[804].

Afiliados o compañeros de viaje, el campo abierto por el relato de la reconciliación y, sobre todo, por los resultados de la política que de ese relato se derivaba, estaba llamado a encontrar una ampliación de sus primeras fronteras en los medios católicos no necesariamente intelectuales o universitarios. Sin duda, la crisis de la identidad católica, los primeros intentos de construcción de una identidad cristiana, encarnada en el mundo, comprometida con los desheredados; la denuncia profética, la sustitución de una pastoral de cristiandad por una pastoral de misión, el énfasis en el testimonio más que en la moral y en la ortodoxia dogmática, fueron fenómenos que sacudieron al conjunto de la Iglesia católica y exceden, por tanto, a la realidad española. Pero en España todo eso estuvo profundamente determinado por un hecho fundamental: la Iglesia había triunfado en una guerra civil, que para ella había supuesto una verdadera hecatombe, pero de la que salió restablecida en la plenitud de su poder. Había sido,

después de mártir, verdugo, por completo desprovista de conmiseración para los vencidos; todo lo contrario, no sólo vencedora sino vengativa: sus clérigos habían asistido a la ejecución de decenas de miles de prisioneros una vez la guerra terminada, sosteniendo con su presencia y su palabra una estrategia de depuración y limpieza; habían ordenado a jóvenes generosos la quema de las lecturas malas, habían impuesto un mundo de creencias cerrado. Era, en definitiva, responsable directa, y en primer grado, de aquella realidad contra la que se rebelaban quienes se habían dado de bruces con la miseria y la desesperanza a la que tanta gente había sido condenada y que habían descubierto y compartido movidos precisamente por valores cristianos. Si esa realidad era sórdida y miserable, entonces los valores que habían movido a ir a su encuentro se volvían contra la institución que impedía, desde el poder, la comprensión de los mecanismos materiales de la explotación: el marxismo comenzó a iluminar lo que, visto desde la moral católica, permanecía oscuro.

En este desplazamiento de lealtades se produjo una significativa diferencia entre los que procedían del Frente Juventudes, el SEU o Falange y los que venían de la militancia católica. Los primeros, si desembocaron en la militancia comunista, lo hicieron como negación y rechazo de su origen, del que luego nunca más quisieron acordarse, ni siquiera para explicárselo a ellos mismos, mucho menos a sus lectores. Todos fueron, desde la adolescencia, rebeldes frente a la situación y, en razón de esa rebeldía, se entenderán luego como marxistas *avant la lettre*, antes en fin de que los comunistas elaboraran su estrategia de «entrismo» en las instituciones de la dictadura con objeto de aprovechar los resquicios de la legalidad para formar desde ellas un movimiento de masa. Tan fuerte fue esa recusación de su propio pasado que difícilmente se encuentra algún marxista español procedente de Falange que reconozca abiertamente su primera militancia fascista

y ofrezca una interpretación plausible de su itinerario político: sencillamente, nunca lo fueron o, si lo fueron, fue por despiste. Y como algo similar ocurrió con los fascistas que devinieron liberales, dentro de poco resultará que en España, en los primeros veinte años del régimen, no hubo verdaderos falangistas, que todo el mundo estuvo en aquellas organizaciones camuflando otra realidad; que eran, en el fondo, liberales o marxistas.

En el caso de los católicos, sin embargo, la opción por el marxismo no negaba necesariamente su pasado como creyentes cristianos sino que abría, en cuanto creyentes, un nuevo sentido a su compromiso con aquellos que en lenguaje cristiano se conocía como «el mundo de los pobres» o, en el mejor de los casos, como «el mundo del trabajo». Esta penetración de la fe cristiana por una específica teoría y práctica, por el marxismo y por la colaboración con el Partido Comunista, convenía perfectamente a la política elaborada por los comunistas desde 1956, que en modo alguno pretendía la absorción de los cristianos en el partido, sino el establecimiento de relaciones de colaboración en las que cada cual continuara siendo lo que era en origen. Como lo expresaba Alfonso Carlos Comín: «la política de reconciliación nacional se sitúa todavía en la perspectiva de cada cual en su sitio», como un caso más de la política de mano tendida a los católicos que los comunistas pretendieron desarrollar en Francia e Italia[805]. Por razones que todo el mundo entendía, a un comunista le interesaba mucho más que el católico con el que había iniciado un «diálogo» o con el que había establecido formas de colaboración —reuniones en conventos o locales parroquiales, firmas de manifiestos, organización de actos públicos, ciclos de conferencias en los salones de palacios episcopales, manifestaciones y celebraciones públicas[806]— se mantuviera fiel a la Iglesia y a su fe, sobre todo si esa fidelidad era crítica, esto es, de oposición a la dictadura desde su condición de clérigo o

creyente cristiano, por una parte, y de denuncia de la connivencia de la Iglesia oficial con el régimen, por otra. Emergió así un catolicismo crítico que prefirió, para identificarse, cambiar el sustantivo católico por cristiano: se habló de diálogo marxismo/cristianismo, no de comunismo/catolicismo, aunque por debajo del diálogo entre marxistas y cristianos discurriera el intento de establecer una nueva relación entre el Vaticano y los Estados comunistas.

Esta toma de conciencia llevó a establecer un diálogo con el marxismo en el que los cristianos adoptaron sobre todo la actitud de quienes tenían mucho que aprender y muy poco que enseñar, excepto su disposición a acompañar a los comunistas que se batían contra la dictadura: la «marxistización», en mayor o menor medida, fue por eso general y afectó a diversas opciones políticas. La presencia de cristianos en la fundación del Frente de Liberación Popular es obvia —Cerón, Fernández de Castro, Recalde, Aumente, Urenda, Comín—, como es significativo que los lugares de reunión fueran conventos y parroquias. Pero no sería tan obvio que hasta el mismísimo Ruiz-Giménez se sintiera obligado a trenzar curiosos encajes de bolillos, o elaboradas hermenéuticas, para derivar del mensaje cristiano la necesaria reforma de las estructuras cubierta por la palabra socialización, siempre acompañada de algún matiz. Que era ahí, en las estructuras, donde radicaba el mal y que, para cambiar las estructuras era necesaria una acción política, de la que no siempre estaba justificado excluir la violencia, fue uno de los resultados más notables de este proceso, perceptible en la rápida evolución de *Cuadernos para el diálogo*. De la «razón de ser» que animaba su nacimiento, del «común afán de construir un mundo más libre, más solidario y más justo», se pasó en muy poco tiempo a la exigencia de «una radical transformación de las estructuras, desde la propiedad territorial, rústica y urbana, a la de grandes empresas

industriales y mercantiles de los tres sectores de la Economía nacional, con la banca al frente»: al trabajo por la democracia se sumó de manera imperceptible la opción por algún tipo —había para elegir— de socialismo[807].

Ahora, si la rebelión universitaria de 1956 y 1957 determinó el desplazamiento de universitarios y jóvenes intelectuales católicos hacia organizaciones en las que, de una u otra forma, el marxismo era un fundamental referente teórico, serían las movilizaciones obreras de 1962 las que influyeron en la «conversión» de muy amplios sectores del clero joven, tan abundante por entonces, que había compartido las condiciones de vida de la nueva clase obrera en los suburbios miserables o en las barriadas de absorción de emigrantes levantadas a toda prisa para ofrecer a Falange un consuelo por su revolución ya nunca más pendiente. Nada indica mejor el camino recorrido por muchos cristianos, laicos y clérigos, que el documento programático y fundacional de Cristianos por el Socialismo, un movimiento fundado en Chile, durante los años de la Unidad Popular, que tuvo una inmediata implantación en España: «Nos hemos reunido más de 200 cristianos provenientes de las diversas provincias de España —dice este documento— para reflexionar sobre el sentido de nuestra fe desde una opción de clase, marxista». Lo fundamental aquí es haber derivado de un compromiso con los pobres, al que habían sido conducidos por su fe cristiana, una opción de clase que sólo podía entenderse en términos marxistas. Es evidente, así enunciado, el riesgo de presentar la opción de clase como exigencia directa de una vivencia religiosa y, por tanto, de hacer del socialismo la realización temporal del cristianismo, repitiendo de esta manera el mismo mecanismo que hasta bien poco antes hacía derivar del dogma y la enseñanza de la Iglesia una doctrina política y social que consideraba al liberalismo y al socialismo como destructores de la sociedad humana. Pero en la reflexión de los cristianos por el socialismo hay un

elemento que rompe con esta directa y unilineal derivación. Cuando dicen «somos cristianos que hemos hecho una opción socialista y revolucionaria» no pretenden presentarse «como ejemplo de única y auténtica vivencia de fe, ni dirigirnos como "enviados" de la misma en el seno del marxismo militante»[808].

Fe y política pertenecen a dos planos diferentes aunque en no pocas de las reflexiones a que dan lugar los nuevos intentos de vivir de manera autónoma fe y opción política, la liberación que sería la meta final de la política se convierte en predicado de la teología, con algún resultado tan sorprendente como presentar a Moisés como un líder de la guerrilla: Moisés, escribió José María González Ruiz, «actúa como un auténtico líder revolucionario. En un primer momento acude a la remota posibilidad de los medios pacíficos y se entrevista con el Faraón. Posteriormente, cuando la experiencia le demuestra drásticamente que el camino de las negociaciones pacíficas se ha agotado, recurre al método de las guerrillas, llevadas de aquella manera singular que nos relata el libro bíblico del Éxodo»[809]. En todo caso, lo que interesa a nuestro propósito es que la conversión de un amplio sector del clero a un discurso en el que la reivindicación de la democracia contra la dictadura iba acompañada de un proyecto de liberación contra la opresión capitalista tuvo como resultado la recusación del gran relato de la guerra civil como cruzada. El momento en que ese rechazo apareció a la luz publica y se hizo oficial, mostrando a la vez la profunda escisión operada en el interior de la Iglesia durante los años sesenta, fue la Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes, celebrada en Madrid en septiembre de 1971, un insólito experimento de democratización de las relaciones entre el clero secular y el episcopado. Al presentarse la ponencia primera, «La Iglesia en la sociedad española», los reunidos fueron aprobando sin grandes problemas resoluciones de gran calado, pero que lograron

pasar sin demasiadas dificultades. Así iban las cosas hasta que llegó el punto que hizo fruncir el ceño a una parte considerable de la asamblea. Decía: «Reconocemos humildemente y pedimos perdón porque nosotros no supimos a su tiempo ser verdaderos ministros de reconciliación en el seno de nuestro pueblo dividido por una guerra entre hermanos». Ciertamente, la palabra reconciliación había sido adoptada ya por casi todo el mundo y acabará siéndolo hasta por Gonzalo Fernández de la Mora, claro que con un significado diametralmente opuesto al originario: reconciliación sería lo conseguido por el Estado del 18 de julio. Pero en la Asamblea conjunta, con la reconciliación iba incluido un reconocimiento de culpa y una petición de perdón. Y eso fue demasiado para setenta de los estómagos presentes. Como se requería una mayoría de dos tercios, el punto a debate fue remitido a una segunda votación en la que sus adversarios vieron incrementadas sus filas con detrimento de los que en una primera votación lo habían hecho a favor, que quedaron reducidos a 123 mientras los opositores subían hasta 113. La resolución no pasó y la Iglesia perdió, entonces y para siempre, la oportunidad de pedir perdón por «una religión que inspira tanta crueldad», como le había dicho un «buen mozo, correcto en las formas y muy correcto y educado en el lenguaje» a fray Gumersindo de Estella momentos antes de ser fusilado un 11 de julio de 1938[810].

La escisión por mitades en el clero católico indica bien que el nuevo lenguaje de reconciliación y las políticas a las que servía era todo menos inocuo para el régimen construido sobre las espaldas de la Iglesia como resultado de la guerra civil. Por muchos esfuerzos que hicieran los tecnócratas por desvincular a la «democracia orgánica» de sus orígenes y buscarle afanosamente una nueva legitimidad en la eficacia administrativa y el desarrollo económico, a la hora de la verdad, la permanencia del régimen exigía la memoria actuante de la guerra civil como

cruzada contra el enemigo de la religión y de la patria. Si esa memoria fallaba, si los hijos de vencedores y vencidos no querían saber nada de ella aun en el caso de que renunciaran, o no les interesara, colocar otro gran relato en su lugar, todas las legitimidades para postular una diferencia española en un entorno de Estados de derecho y de sociedades democráticas carecían de sentido. Si la guerra civil dejaba de ser un elemento actuante de la política quedaba eliminada la gran diferencia española: los españoles serían entonces, o exigirían ser, como los europeos, los de las democracias occidentales. Ese era, por lo demás, el lenguaje en el que se expresaban las reivindicaciones planteadas a las autoridades en manifiestos y cartas colectivas: un lenguaje de democracia que pasó a ser patrimonio común de la intelectualidad que se movía entre la disidencia y la oposición. La representación de la guerra civil como inútil matanza fratricida, el discurso de la reconciliación, el derribo de divisorias entre vencedores y vencidos, la mezcla de cristianos y comunistas, la colaboración en acciones comunes determinó la aparición de una generación de demócratas antes de la democracia que habían renunciado a los grandes relatos para poner en su lugar una reivindicación común de derechos y libertades.

Fue exactamente lo mismo que ocurrió con un buen sector de la intelectualidad que a partir de la rebelión de los estudiantes y, seis años después, como reacción ante la movilización de la clase obrera, olvidaron los grandes relatos a la vez que exigían respeto a los derechos humanos y reivindicaban las libertades democráticas, pasando de un lenguaje deferente a otro crecientemente combativo. En noviembre de 1956, un distinguido plantel de intelectuales, encabezado por el ya más que venerable Ramón Menéndez Pidal, se dirigía al ministro de Educación Nacional para que se sirviera «presentar al Consejo de Ministros una petición»: que introdujera en el caso de los jóvenes

universitarios todavía encarcelados por los pasadas «perturbaciones del orden» —Bustelo, González Muñoz, Montesinos García Lorca y Sánchez Bonmatí y muy especialmente Julián Marcos, único que llevaba ocho meses de prisión preventiva—, un nuevo criterio de clemencia. No acertaban aquellos intelectuales a considerar como subversiva ni irregular, aun cuando lo fuese el modo formal de presentación, la petición firmada por un amplio grupo de universitarios y solicitaban respetuosamente del ministro, en un lenguaje que recuerda las peticiones dirigidas treinta años antes a Primo de Rivera, que actuara de mediador de su solicitud de clemencia. Una petición que repetirán por segunda vez con motivo de los «desórdenes universitarios» reproducidos en febrero de 1957 en Barcelona y Sevilla, duramente sancionados por la «autoridad académica», lo que había causado a los firmantes «incomodidad, pena y preocupación», pero tratándose de sanciones administrativas, y siendo el ministro un profesor universitario, un intelectual, como la mayor parte de los que firmaban el escrito, «desearían ver a los estudiantes tratados con clemencia y sus expedientes revisados a fin de que la sanciones sean anuladas o mitigadas a los grados más leves»[811].

Bien lejos de cualquier manifestación de disidencia, más aún de resistencia, esos dos escritos recuperan una forma de presencia tradicional entre intelectuales —nada hay desde la aparición del sustantivo que defina más a un intelectual que firmar una carta o un manifiesto—, desaparecida por completo en las dos primeras décadas de la dictadura, con la excepción del «respetuoso saludo» dirigido a Juan de Borbón con ocasión del traslado de su residencia de Lausana a Estoril en febrero de 1946, no exactamente un documento firmado por intelectuales, aunque se encontraran entre los cientos de firmantes los nombres de varias decenas de escritores, catedráticos y profesores de universidad. Uno de ellos, Juan José López

Ibor, ante la mirada atónita de sus ayudantes, entre los que se encontraba Carlos Castilla, recibió a los pocos días la visita de un coronel con la orden de recoger sus cosas y marcharse de la cátedra de Psiquiatría que ocupaba y a la que sólo pudo volver tras escribir a Blas Pérez una carta de rectificación y recibir su perdón[812]. Así se pagaba por entonces la osadía de poner la firma al pie de un escrito que sentara mal en El Pardo; se comprende que no se repitieran hasta pasados diez años.

Pero todo es empezar, y no mucho después de la petición de clemencia respetuosamente elevada a finales de 1956, en abril de 1959 de nuevo un escrito encabezado por Menéndez Pidal, esta vez dirigido al ministro de Justicia, abogaba por la concesión de una amnistía general. «Grietas del alma nacional aun sin cicatrizar», como señalaba *Ecclesia*, revista oficial de Acción Católica y voz del episcopado, en un editorial de 4 de abril, miles de compatriotas en cárceles o en el exilio, «imposibilitados de colaborar con nosotros en las tareas que exige la vida de nuestro país», los firmantes creen que «nada justifica ya este hecho doloroso». Ha llegado el tiempo, afirman, de que las últimas heridas sean restañadas, y añaden: «Los obstáculos que impiden la reconciliación de los españoles deben ser eliminados. Nosotros pensamos que un paso muy necesario y eficaz en este camino sería la amnistía general para todos los presos políticos y los exiliados». Reconciliación no es ya sólo un discurso de jóvenes que han borrado la divisoria creada por la guerra; es una demanda de mayores que jamás habían puesto su firma al pie de un manifiesto y que ahora, requeridos desde los «grupos políticos incipientes», se dirigen respetuosamente a la autoridad «pidiendo algunas libertades o denunciando hechos»[813].

Si la mayor parte de los firmantes de esta solicitud de amnistía procedían de las filas del régimen, el escrito enviado el 26 de noviembre de 1960 por medio de un

notario de Madrid a los ministros de Información y Turismo y de Educación Nacional, Gabriel Arias Salgado y Jesús Rubio, reunió 242 firmas de todas las posibles tendencias políticas que habían germinado en los años anteriores. El motivo, ciertamente, lo facilitaba, como también el tono y la moderación de la demanda: de tiempo atrás, escritores y periodistas habían sentido más que la existencia misma de la censura, la idiotez de los censores, como Luis Calvo, director de *ABC*, escribía al entonces director general de Prensa Adolfo Muñoz Alonso el 3 de marzo de 1960 al enviarle una prueba de un recuadro de Azorín «tal como ha quedado imbécilmente mutilado por la censura». Carlos Barral, por su parte, mantendrá dos años después con el director general de Información, Vicente Rodríguez Casado, una «conversación inenarrable» en la que, después de ofrecer al editor subvenciones públicas para consolidar sus negocios en América si se exiliaba voluntariamente, el director general le advirtió de que, si no aceptaba lo que le proponía, debía atenerse a las consecuencias. Tales eran los procedimientos de la censura en prensa y en el mundo editorial. Lógico, pues, que periodistas y escritores, aunque pertenecieran a las «elites del franquismo» se sintieran humillados y vivieran en permanente «zozobra, próxima a la exasperación». De eso se quejaban en su escrito: de no saber «a qué atenernos en cuanto a lo que es posible expresar o no». En consecuencia, y siempre con todo respeto, se dirigían a los señores ministros para solicitar: 1) la urgente regulación de la materia con las debidas garantías jurídicas, estableciendo el derecho de recurso, y 2) que «los funcionarios encargados de aplicar dicha regulación posean una personalidad pública, ya que el anonimato en que vienen ejerciendo sus funciones los censores es motivo de la mayores arbitrariedades». Más que el texto, interesa la iniciativa y la amplitud del apoyo obtenido, de Pemán a Azcona, de Bardem a Aldecoa, de Pérez de Ayala a Comín, de Moreno Galván a Muñoz Rojas:

monárquicos y comunistas, antiguos falangistas y nuevos marxistas, cineastas y poetas, novelistas y periodistas, sacerdotes y críticos literarios y una notable presencia, por vez primera, de mujeres: Josefina Rodríguez, Elena Soriano, Carmen Conde, Mercedes Fórmica, Carmen Martín Gaite, Ana Maria Matute, María Aurelia Campmany[814].

El paso siguiente en un proceso que no se detendrá en años sucesivos ofrece una significativa originalidad: veinticinco intelectuales deciden movilizar al conjunto de la intelectualidad y dirigen una carta a sus «estimado[s] amigo[s] y compañero[s]» para llamar su atención sobre la gravedad de ciertos hechos «que estamos presenciando»: el movimiento huelguístico de la región minera de Asturias había adquirido «vastas proporciones» de las que ha sido posible informarse por la «prensa y radio extranjeras». El distinguido grupo de los veinticinco invita a todos los destinatarios a que «se dirijan al Jefe del Estado, ejerciendo individualmente el Derecho de Petición y haciendo presente sus puntos de vista favorables: 1) A la práctica de lealtad informativa para con los españoles por parte del gobierno, prensa y radio nacionales; 2) A la normalización del sistema de negociación de las reivindicaciones económicas por los medios generalmente practicados en el mundo occidental, con renuncia a los métodos represivos y autoritarios». Se trata, pues, de aprovechar los resortes legales permitidos por el régimen —derecho de petición— para conseguir derechos negados por el régimen —libertad de información, derecho de huelga— evocando la situación del mundo occidental: tres notas que se reiterarán una y otra vez en la densa historia de cartas y manifiestos suscritos por intelectuales en los años sesenta[815].

Estas cartas y algunos manifiestos, que en 1962 costaron a los reunidos en Múnich multas y destierros; y a Bergamín en 1963[816] un nuevo exilio, y que no pocas veces llevarán a algunos de sus firmantes o promotores ante el Tribunal de

Orden Público, constituyen la mejor muestra de la rápida expansión de un lenguaje común entre los medios de oposición a la dictadura, procedentes de los más diversas ideologías políticas, en el que resalta sobre todo el referente del «mundo occidental» como espejo en el que España debe mirarse. Valga por todos el escrito que en diciembre de 1969 dirigieron al «Presidente del Gobierno» unos 150 profesionales e intelectuales para tomar pie en los propósitos enunciados por el Gobierno recién nombrado y presentar una serie de demandas o reivindicaciones. Los firmantes reclamaban una acción gubernamental que promoviera una clara e inequívoca evolución orientada a reducir las distancias que separaban a España del mundo al que pertenecía. Pedían el reconocimiento del derecho de los trabajadores a crear un sindicalismo autónomo y representativo, como habían recomendado la OIT y el episcopado español; el derecho de asociación política, que en el mundo occidental se traducía en la existencia de diversos partidos políticos; la concesión de una amplia amnistía a los condenados o inculpados por motivos sociales y políticos, con objeto de contribuir a la verdadera pacificación nacional; la revisión según criterios democráticos del Plan de desarrollo; la independencia recíproca y la positiva cooperación con la Iglesia, llevada a la práctica con la reforma del Concordato; y facilitar, como en las democracias occidentales, la labor de los representantes de la prensa y demás medios de difusión, «para que ellos puedan informar directa y completamente acerca de cuantos asuntos, relacionados con la gobernación del país, interesan a todos los españoles». Ningún mal congénito incapacitaba a los españoles para participar auténticamente en el gobierno de la cosa pública, como otros pueblos europeos ni más ni menos violentos. Una trágica guerra entre hermanos, añadían, «no justifica que sigamos siendo tratados políticamente como menores de edad. La democracia será en España, como en los pueblos

de nuestro Continente, el factor decisivo para el control de los actos de los gobernantes, el progreso y la estabilidad sociales y, además, nos abrirá puertas progresiva integración en la Comunidad Europea». Al pie, la firma de intelectuales procedentes no ya de distintas generaciones, de los que habían hecho o vivido la guerra y de los nacidos después de su fin, sino de diversos horizontes ideológicos. Un lenguaje común en el que derecho de asociación, sindicalismo autónomo, prensa libre, democracia, integración en Europa eran el resultado de una diferente visión proyectada sobre el pasado, muy especialmente sobre la guerra civil, entendida siempre como trágica guerra entre hermanos, y sobre las lecciones que de esa experiencia había que derivar: la de una amnistía que favoreciera «la verdadera pacificación nacional»[817].

Reconciliación vino a ser, pues, como un relato que liquidaba todos los grandes relatos. A partir del momento en que opositores y disidentes sólo pudieron encontrarse hablando un lenguaje de democracia, la razón del gran relato, fuera cual fuese, se disolvió en el aire. Es posible que la ciencia, como sostiene Lyotard, sea incompatible con los grandes relatos: es seguro que la democracia los destruye. Cuando se habla el lenguaje de democracia resulta, más que embarazoso, ridículo remontarse a los orígenes eternos de la nación, a la grandeza del pasado, a las guerras contra invasores y traidores; carece de sentido hablar de unidad de cultura, de identidades propias, de esencias católicas; los relatos de decadencia, muerte y resurrección, las disquisiciones sobre España como problema o España sin problema se convierten en curiosidades de tiempos pasados. El lenguaje de democracia habla de Constitución, de derechos y libertades individuales, de separación y equilibrio de poderes y, entre españoles, de integración en el mundo occidental, de ser como los europeos: nada sobre lo que se pueda construir un gran relato. Los intelectuales españoles tardaron en aprenderlo pero, al fin, cuando

avanzaban los años sesenta del siglo XX, lo repitieron en todas las ocasiones posibles con el doble propósito de erosionar los fundamentos de una dictadura construida sobre una guerra de venganza y exterminio, como la definió Manuel Azaña, y preparar un terreno común sobre el que fuera posible edificar la paz civil y la convivencia entre ciudadanos.

NOTAS

[1] Miguel de Unamuno, «La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de España», *La España Moderna*, noviembre 1898, en *Obras Completas*, Madrid, 1966, vol. I, pp. 940-941. Ramiro de Maeztu, «La Cruz de la Espada», *Vida Nueva*, 27 de agosto de 1899.

[2] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* [1790], Nueva York, 1959, p. 134. «Sobre la necesidad de que los escritores públicos auxilien a las autoridades y estas a los escritores», *El Censor*, XVI: 93. V.1822, referencia que agradezco a Javier Fernández Sebastián. Mariano José de Larra, «Publicaciones nuevas. El Ministerio Mendizábal. Folleto, por don José Espronceda», *El Español*, 6 de mayo de 1836, *Obras*, Madrid, 1960, vol. II, p. 214. Para el significado de «escritor público», Juan Francisco Fuentes, en *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, 2002, pp. 280-283.

[3] Pierre Bourdieu, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, 1997, p. 197. Norberto Bobbio, *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, Roma, 1993, p. 114.

[4] Max Weber, «La nación», en *Economía y sociedad*, México, 1944, vol. 2, pp. 678-682. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, socialism and democracy* [1943], Londres, 1979, pp. 147-154.

[5] Jürgen Habermas, *The structural transformation of the public sphere. An inquiry into a category of bourgeois society*, Nueva York, 1989, pp. 27-56.

[6] Francisco Ayala, *Razón del mundo* [1944], en *Hoy ya es ayer*, Madrid, 1972, pp. 311 y 313.

[7] Alvin W. Gouldner, *The future of intellectuals and the rise of the new class*, Londres, 1979, p. 64. Unamuno, «¡Yo sí que soy político!», *España*, 13 de febrero de 1919. Larra, «El Ministerio de Mendizábal», 6 de mayo de 1836, *Obras*, II, p. 216. Herzen citado por Vitali Chentalinski, *De los archivos literarios del KGB*, Madrid, 1994, p. 13.

[8] Cartas, manifiestos y observaciones de Émile Zola, *Yo acuso. La verdad en marcha* [1901], Barcelona, 1998.

[9] Julien Benda, *La trahison des clercs* [1927], París, 1995, p. 140.

[10] Edward Said, *Representations of the intellectual*, Nueva York, 1994, p. 12. Fernando Savater, «Voltaire: libre, comprometido y feliz», *Libre mente*, Madrid, 1996, pp. 201-204. Mill, citado por Tomás Maldonado, *Qué es un intelectual*, Barcelona, 1998, p. 53.

[11] Julien Benda, «Palabras pronunciadas en la sesión de apertura del [II] Congreso [Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura]»,

Valencia, 4 julio 1937, *Hora de España*, agosto de 1937, p. 22, donde rechaza la acusación de que ha sido objeto durante años: que adoptar partido en cualquier conflicto humano lo convertía en el peor de los traidores.

[12] Jean François Lyotard, «Tombeau de l'intellectuel» [*Le Monde*, 8 octubre 1983] recogido en *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, París, 1984, pp. 11-22.

[13] José Ortega, «Más literatura resignada», 4 de junio de 1915. *Obras Completas*, Madrid, 1983, vol. 10, pp. 316-318.

[14] José Ortega, «Unamuno y Europa, fábula», *El Imparcial*, 27 de septiembre de 1909, *OC*, 1, p. 128.

[15] Marc Bloch combatió con particular virulencia lo que llamaba obsesión embrigénica o demonio de los orígenes, un «avatar de aquel otro enemigo satánico de la verdadera historia: la manía de enjuiciar», *Introducción a la historia*, Madrid, 1980, pp. 28-29.

[16] Harold Bloom, *El canon occidental*, Barcelona, 2001, pp. 19 y 18.

[17] Jean Paul Sartre, *Escritos políticos. 3. El intelectual y la revolución*, Madrid, 1987, pp. 93-94.

[18] Juan Valera, en Modesto Lafuente, *Historia General de España*, Barcelona, 1890, vol. 22, p. 382. Juan Donoso Cortés, «Consideraciones sobre la diplomacia» [agosto de 1834], *Obras Completas*, Madrid, 1970, p. 250.

[19] Antonio Alcalá Galiano, *Índole de la revolución de España en 1808*, en *Obras escogidas*, Madrid, 1955, vol. II, p. 310.

[20] Ramón Santillán, *Memorias (1808-1856),* Madrid, 1996, p. 87.

[21] Leopoldo Augusto de Cueto, «Biografía», en Conde de Toreno, *Historia del levantamiento,* pp. VIII-IX. Álvaro Flórez Estrada, *Introducción para la historia de la revolución española* [Londres, 1810], *Obras*, Madrid, 1958, vol. 2, pp. 260 y 256.

[22] Pedro Alcántara Corrales, respuesta a «Consulta al país», Málaga, 29 de noviembre de 1809, en Miguel Artola, *Los orígenes de la España Contemporánea,* Madrid, 2ª ed., 1975, vol. II, p. 463.

[23] [Manuel José Quintana] «Prospecto», *Semanario patriótico,* 1 de septiembre de 1808; Conde de Toreno, *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España* [1837], Madrid, 1953, p. 384. Álvaro Flórez Estrada*, Representación,* p. 213.

[24] Antonio Alcalá Galiano, *Lecciones de Derecho Político Constitucional,* cit. por Alejandro Nieto, *Los primeros pasos del Estado constitucional,* Barcelona, 1996, p. 46.

[25] [Agustín Argüelles] *Discurso preliminar leído en las Cortes... el 24 de diciembre de 1811,* ed. de Luis Sánchez Agesta, Madrid, 1981. Acuerdo de la Junta Central, Bartolomé Clavero*, Manual de historia constitucional de España,* Madrid, 1989, pp. 24-25. Pierre Vilar, «Patria y Nación en el vocabulario de la Guerra de la Independencia española», en *Hidalgos, amotinados y guerrilleros,* Barcelona, 1982, p. 217.

[26] Para origen, contenido y difusión del mito reaccionario, Javier Herreo, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español,* Madrid, 1988.

[27] Alcántara, cit. Andrés Diest de la Torre, respuesta a «Consulta al país», Granada, 30 de septiembre de 1809, en Artola, *Los orígenes,* II, p. 543. *Discurso preliminar,* pp. 67-71.

[28] Manuel J. Quintana, «A España, después de la revolución de marzo» (abril de 1808), en *Poesías,* Madrid, 1969, p. 185; y «Reflexiones sobre el Patriotismo», *Semanario Patriótico,* 15 de septiembre de 1808, p. 49. Para Quintana, Albert Dérozier, *Quintana y el nacimiento del liberalismo en España,* Madrid, 1978. Para concepto de patria, Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, *Diccionario político y social del siglo XIX español,* Madrid, 2002, pp. 512-523.
[29] Antonio Capmany, respuesta a «Consulta al país», Sevilla, 17 de octubre de 1809, en Miguel Artola, *Los orígenes,* II, p. 510.
[30] Quintana, «A España», *Poesías,* p. 189. Manuel Azaña, «Estudios sobre Valera», *OC,* I, pp. 981-982.
[31] Briosas madrileñas, *La Cachucha madrileña,* primer romance anónimo, fechado en 1808, cit. por Christian Domenge, *El Dos de Mayo. Mito y fiesta nacional (1808-1958),* Madrid, 2004, pp. 30-31. Odio y exasperación, Flórez Estrada, *Introducción,* p. 260. Amor a la patria, «Noticias», *Semanario Patriótico,* 1 de septiembre de 1808, pp. 6-11.
[32] Fernando Wulf, *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la constitución de la identidad española (siglos XVI-XX),* Barcelona, 2003, pp. 102-103. Blanco White, «Reflexiones generales sobre la revolución española», *El Español,* abril de 1810, recogido en *Pensamiento político español en la España contemporánea, 1800-1950,* antología de Joan Antón y Miquel Caminal, Barcelona, 1992, pp. 66-67.
[33] Respuesta de Funes Ulloa, en Artola, *Los orígenes,* II, p. 544.
[34] Agustín Argüelles*, Examen histórico de la reforma constitucional* [1835], estudio preliminar de Miguel Artola, Oviedo, 1999, tomo I, pp. 18-21.
[35] Luis Sánchez Agesta, «Introducción», en Argüelles, *Discurso preliminar,* pp 59-62. José Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX,* Madrid, 2001, p. 131.
[36] Ésta es la sustancia de la «relación» de Nuño Núñez en carta III, José Cadalso, *Cartas Marruecas,* Madrid, 1985, pp. 51-54. José Antonio Maravall lo sitúa en «De la Ilustración al Romanticismo: el pensamiento político de Cadalso», *Estudios de historia del pensamiento español (siglo XVIII),* ed. de Mª Carmen Iglesias, Madrid, 1991, pp. 29-41.
[37] Antonio Panadero, 2 de febrero de 1809, en Artola, *Los orígenes,* II, p. 645
[38] Francisco Martínez Marina, *Teoría de las Cortes,* ed. de J. M. Pérez Prendes, Madrid, 1979, vol. 1, pp. 253-259.
[39] Respuesta del abogado Alonso Cid y Vázquez, Allariz, 16 de agosto de 1809, en Artola, *Los orígenes,* II, pp. 529-530
[40] Hay un precioso estudio sobre esta cuestión en Ronald L. Meek, *Smith, Marx y después,* Madrid, 1977, pp. 24-41.
[41] Como escribe Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, *Tradición y liberalismo en Martínez Marina,* Oviedo, 1983. Sobre el significado del historicismo nacionalista de los diputados «liberales metropolitanos» y su relación con el de Martínez Marina, ver su importante estudio *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico,* Madrid, 1983, pp. 46-51.
[42] Es el resumen del argumento de Martínez Marina, *Teoría de las Cortes,* vol. 1, pp. 98-103.

[43] [Agustín Argüelles], «Discurso preliminar», p. 76. José Antonio Maravall, «Estudio preliminar» a Francisco Martínez Marina, *Discurso sobre el origen de la Monarquía y sobre la naturaleza del gobierno español* [1813], Madrid, 1988, pp. 26 y 27 para lo citado.

[44] Francisco Martínez Marina, «Defensa… contra las censuras dadas por el Tribunal de la Inquisición a sus dos obras *Teoría de las Cortes* y *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación española»* [escrita en 1818, inédita hasta 1861], en *Teoría de las Cortes,* vol. 3, p. 1425.

[45] Quintana, «Al armamento de las provincias españolas. Contra los franceses», julio de 1808; la última cita es de un poema anterior, de 1797, «A Juan de Padilla», en *Poesías,* pp. 53-54 y 17.

[46] José de Espronceda, «El ministerio Mendizábal», febrero de 1936, en *Obras Completas,* Madrid, 1954, pp. 573-578. Flórez Estrada, *Representación hecha a Su Majestad Fernando VII en defensa de las Cortes* [1818], *Obras,* p. 195. Evocación de 1808, de Las Cabezas y del templo de Jano, Antonio Pirala, *Historia de la Guerra civil y de los partidos liberal y carlista,* «Discurso preliminar» [2ª ed. 1868], Madrid, 1984, pp. 5-6.

[47] Vicente Llorens, *El romanticismo español,* Madrid, 1989, pp. 157 y 161, de donde proceden las citas.

[48] Francisco Martínez de la Rosa, *Bosquejo histórico de la política de España* [1851], *Obras,* ed. de Carlos Seco Serrano, Madrid, 1962, vol. VIII, p. 174.

[49] Agustín Argüelles, *Examen histórico,* tomo I, pp. 34-37.

[50] En «El siglo XIX en la historiografía española contemporánea (1939-1972)», en José María Jover, ed., *El siglo XIX en España: doce estudios,* Madrid, 1974, p. 14. La *Historia* de Lafuente, que terminaba en el reinado de Fernando VII, fue continuada, hasta la muerte de Alfonso XII, por Juan Valera con la colaboración de Andrés Borrego y Antonio Pirala.

[51] Son algunos de los elementos que configuran la imagen de la nación española a mediados del siglo XIX según José María Jover, «Caracteres del nacionalismo español, 1854-1874», en *Actas del Simposio Posibilidades y límites de una historiografía nacional,* Madrid, 1983, pp. 363-364. Lafuente, «Discurso preliminar», *Historia,* vol. I, pp. XLIX, LIII.

[52] Lafuente, «Discurso preliminar», *Historia,* vol. I, pp. LVII, LVIII, XLIX, LIII, CI y CIII. Agustín Durán, «Observaciones sobre los romances vulgares», prólogo a *Romancero general* [1832], Madrid, 1945 p. XXXI.

[53] Esperanza Yllán Calderón, *Cánovas del Castillo, entre la historia y la política,* Madrid, 1985, p. 24, donde cita al marqués de Lema, *Cánovas o el hombre de Estado*.

[54] En el discurso leído en la inauguración del curso académico 1924-1925, Pedro Sainz Rodríguez, «ante la crisis gravísima por la que hoy atraviesa nuestra patria», no encontró mejor tema que tratar que su decadencia: «Empleo y admito la palabra decadencia como expresión de un hecho histórico evidente: el de nuestra inferioridad actual con respecto a otros periodos de nuestra historia, sin por eso creer en el agotamiento de nuestra raza y en que hayamos concluido definitivamente nuestro papel en la civilización del mundo», en *La evolución de las ideas sobre la decadencia española,* Madrid [1924], p. 8.

[55] Nicomedes Pastor Díaz, «Diez años de controversia parlamentaria» [1848], *Obras completas,* Madrid, 1969, vol. II, p. 331; observación de Valera, citada por José María de Castro en su estudio preliminar, p. CXXV.
[56] Advierte esta ambigüedad Esperanza Yllán, *Cánovas del Castillo,* p. 39.
[57] Antonio Cánovas del Castillo, *Historia de la decadencia de España* [1854], Málaga, 1992, passim.
[58] Antonio Cánovas del Castillo, *Discurso sobre la nación. Ateneo de Madrid, 6 de noviembre de 1882,* introducción de Andrés de Blas, Madrid, 1997, p. 133.
[59]*Discursos leídos ante la Real Academia de Ciencias exactas, físicas y naturales en la recepción pública del señor don José Echegaray,* Madrid, 1866, en *José Echegaray,* ed. de José Sánchez Ron, Madrid, 1990, pp. 171-172, 176, 181 y 185.
[60] Benito Pérez Galdós, *La revolución de julio,* pp. 383 y 394. Ángel Fernández de los Ríos, *Estudio histórico de las luchas políticas en la España del siglo XIX,* Madrid, 1879, pp. 2, 16 y 18.
[61] Ángel Fernández de los Ríos*, El futuro Madrid* [1868], intr. de Antonio Bonet Correa, Madrid, 1989, p. 14.
[62] «Al Pueblo*», El Eco de la Revolución,* 21 de julio de 1854, en F. Pi y Margall*, La reacción y la revolución,* Ed. de Antoni Jutglar, Barcelona, 1982, pp. 445-448.
[63] Lafuente, *Historia,* vol. 22, p. 338. Sixto Cámara, «Manifiesto de la Junta Nacional Revolucionaria al Pueblo», abril de 1857, recogido en Clara E. Lida, *Antecedentes y desarrollo del movimiento obrero español, 1835-1888. Textos y documentos,* Madrid, 1973, pp. 117-122.
[64] José de Espronceda, «Política general», *El Pensamiento,* 19 de mayo de 1841, *OC,* p. 592.
[65] Emilio Castelar, *Diario de Sesiones de las Cortes,* 6 de abril de 1876, pp. 688-689.
[66] Juan Valera, «Sobre la ciencia del lenguaje» y «De la perversión moral de la España de nuestros días» [1876], *Obras Completas,* Madrid, 1958, vol. III, pp. 1097 y 1316; e «Introducción» a Modesto Lafuente, *Historia General de España,* Barcelona, 1890, vol. 20, pp. 2-4. Entrado el siglo XX, y especialmente después de la guerra, la «anomalía» de España fue reinterpretada como «fracaso»: S. Juliá, «Anomalía, dolor y fracaso de España», *Claves de razón práctica,* 66 (octubre de 1996), pp. 10-21.
[67] Para los conceptos de estructura de trama —novela, tragedia, comedia y sátira— y de estrategias de implicación ideológica —anarquismo, radicalismo, conservadurismo y liberalismo—, Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX,* México, 1973.
[68] Juan Donoso Cortés, «Discurso sobre la dictadura», 4 de enero de 1849, *OC*, Madrid, 1970, vol. 2, pp. 305-315, y «España desde 1834» [1838], *OC,* 1, pp. 515-521.
[69] Jaime Balmes, *Consideraciones políticas sobre la situación de España* [agosto de 1840], *Obras Completas,* tomo VI*, Escritos políticos,* Madrid, 1950, pp. 22-23. La comparación con el pastorcillo es del autor de las notas bibliográficas de esta edición de la BAC, que informa de que este opúsculo vio la luz en agosto de 1840 cuando «Espartero entraba como triunfador

omnipotente después de desterrar a Cristina y llevando cautiva la niña Isabel». Guerra dinástica como calamidad: «¿Por dónde se sale?», *El Pensamiento de la Nación,* 31 de diciembre de 1846, *OC,* VII, pp. 909-911. Cita final, «La instabilidad ministerial y la incertidumbre de la situación», *El Pensamiento de la Nación,* 8 de mayo de1844, *OC,* VI, pp. 537-542.
[70] Juan Donoso Cortés, «España desde 1834» [1838], *OC*, 1, p. 517.
[71] Jaime Balmes, «La esterilidad de la revolución española», *La Civilización,* febrero de 1843, *OC,* VI, pp. 221-222.
[72] Larra, «El Ministerio Mendizábal», p. 215. Alcalá Galiano, *Índole de la revolución de España de 1808,* vol. II, p. 309-310, y *Memorias,* vol. I, p. 336. De Juan Valera, lo escrito en Lafuente, *Historia General de España,* vol. 22, pp. 366-367.
[73] Balmes, «Equivocaciones que sobre la situación de España padecen nacionales y extranjeros», *El Pensamiento de la Nación,* 7 de febrero de 1844, *OC,* VI, pp. 383-391. Para el pensamiento de Balmes sobre la revolución y su relación con la política de la década de 1840 Josep M. Fradera, *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica*, Vic, 1996, pp. 215 y ss.
[74] Balmes, «Equivocaciones», cit.; «Dos escollos», *El Pensamiento de la Nación,* 4 de julio de 1845, en *OC,* VII, 207-209, y «El nuevo ministerio», *El Pensamiento de la Nación,* 15 de mayo de 1844, *OC,* VI, pp. 628-629. Pedro Laín, *A qué llamamos España* [1971], Madrid, 1984, p. 131.
[75] Puede verse la exposición en *El Fénix,* suplemento al número 639, 7 de marzo de 1881.
[76] Autores y libros, con los puntos de concordancia y diferencia de estas dos versiones, en Carolyn Boyd, *Historia Patria. Política, historia e identidad nacional en España, 1875-1975,* Barcelona, 2000, pp. 71-116. Álvarez Junco las define como nacional-católica y laico-liberal, en *Mater dolorosa,* p. 431, donde compara los elementos de sus respectivos «mitologemas».
[77] Marcelino Menéndez Pelayo, «Mr. Masson, redivivo», *Revista Europea,* 30 de julio de 1876, que puede verse con otras piezas de *La polémica de la ciencia española,* en la recopilación de Ernesto y Enrique García Camarero, Madrid, 1970, p. 211.
[78] Marcelino Menéndez Pelayo, «Epílogo» [1882], *Historia de los heterodoxos españoles,* Madrid, 1961, vol. II, p. 1194; «Brindis del Retiro», 20 de mayo de 1881, en *Textos sobre España,* ed. de Florentino Pérez Embid, Madrid, 1962, pp. 176-178. «Ya no hay modo de remediarlo», le escribía el 12 de junio desde Lisboa Juan Valera, que sentía que en lo futuro una «lenta y suave conversación» con Menéndez sería imposible: *Epistolario de Valera y Menéndez Pelayo, 1877-1905,* Madrid, 1946, p. 85.
[79] Menéndez Pelayo, *La ciencia española,* Madrid, 1933, tomo I, p. 266.
[80] Jaime Balmes, *Consideraciones políticas sobre la situación de España* [1840], *OC,* VI, pp. 38-39; «La religiosidad de la nación española», *La Civilización,* mayo de 1842, *OC,* VI, pp. 185-200, y «Dos escollos», *El Pensamiento de la Nación,* 4 de julio de 1845, *OC,* VII, 207-209.
[81] Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* Madrid, 1956, vol. 2, pp. 1192-1194.
[82] José Varela Ortega, *Los amigos políticos,* Madrid, 1977, p. 32.

[83] Wenceslao Ayguals de Izco, *Pobres y ricos o la bruja de Madrid* [1849], Madrid, 1969, p. 39.

[84] Juan López-Morillas, *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos,* Madrid, 1988, pp. 40-42.

[85] Manuel B. Cossío, en *Congreso Nacional Pedagógico,* 1882, cit. por Yvonne Turin, *La educación y la escuela en España de 1874 a 1902,* Madrid, 1967, pp. 38-39. Francisco Giner de los Ríos, «La crisis de los partidos liberales», *Ensayos,* Madrid, 1969, pp. 199-201.

[86] M[anuel] de la Revilla, «Bocetos literarios. Don Pedro Antonio de Alarcón», *Revista Contemporánea,* 15 de septiembre de 1877, pp. 17-26. Gumersindo de Azcárate, *El régimen parlamentario en la práctica* [1885], Madrid, 1931, p. 239.

[87] Pompeyo Gener, *Herejías. La decadencia nacional. De la incivilización de España,* p. 179, cit. por Pedro Sainz Rodríguez, *Evolución de las ideas sobre la decadencia española,* Madrid, 1924, pp. 74-76. Lucas Mallada, *Los males de la patria,* Madrid, 1969, p. 202. Debate en el Ateneo, Vicente Cacho, «Crisis del positivismo, derrota de 1898 y morales colectivas», en Juan P. Fusi y Antonio Niño, eds., *Vísperas del 98. Orígenes y antecedentes de la crisis del 98,* Madrid, 1997, p. 230.

[88] Paul Aubert, «Intelectuales y cambio político», en J. L. García Delgado, ed., *Los orígenes culturales de la II República,* Madrid, 1993, p. 28.

[89] Pierre Bourdieu*, Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario,* Barcelona, 1997, pp. 196-199.

[90] Miguel de Unamuno, «¿Quiénes son los intelectuales?», *Nuevo Mundo,* 13 de julio de 1905.

[91] Gumersindo de Azcárate, *El régimen parlamentario*, p. 72.

[92] Jon Juaristi, *El bucle melancólico,* Madrid, 1997, p. 98.

[93] Enrique Díez Canedo, «Panorama del Teatro español, desde 1914 hasta 1936», *Hora de España,* XVI, abril de 1938, p. 16. Pío Baroja, «Galdós Vidente», *El País,* 31 de enero de 1901.

[94] Emilia Pardo Bazán, Prólogo a la *La tribuna,* octubre de 1882, Madrid, 1989, p. 58. Benito Pérez Galdós, «La revolución de julio», *Episodios Nacionales,* vol. 4, pp. 358-360 y 409-410. Max Adler, *El socialismo y los intelectuales* [1919], México, 1980, p. 137. Mariano José de Larra, «¿Quién es el público y dónde se encuentra?» (17 de agosto de 1832), *Obras,* Madrid, 1960, vol. I, pp. 76-77.

[95] Miguel de Unamuno, carta a Timoteo Orbe, 8 de octubre de 1901, en Laureano Robles, ed., *Epistolario inédito,* Madrid, 1991, pp. 99-100; «*La vida es sueño;* La regeneración del teatro español» [1896], cit. por Ciriaco Morón Arroyo, *El «alma de España»,* Oviedo, 1996, p. 84; y *En torno al casticismo* [1895], Madrid, 1996, p. 168.

[96] Unamuno, «El sepulcro de Don Quijote», *Ensayos,* Madrid, 1964, vol. II, p. 71. Joan Maragall, «El Paraguay», *Diario de Barcelona,* 29 de octubre de 1892, *OC,* Barcelona, 1981, vol. 2, pp. 329-332. Enric Prat de la Riba*, La nacionalitat catalana* [1906], Madrid, 1998, p. 37. Valentí Almirall, *España tal como es* [1887], Madrid, 1972, p. 176. José Martínez Ruiz, discurso de Enrique Olaiz en *La voluntad* [1902], Madrid, 1989, pp. 235-239. Pío Baroja, «Vieja España, Patria nueva», *El tablado de Arlequín* [1903], Madrid, 1982,

pp. 53-55; y «Un programa», *Vida Nueva,* 3 de febrero de 1901. Maeztu, «Ideal nuevo», *El Progreso,* 6 de febrero de 1898, en E. Inman Fox, ed., *Artículos desconocidos (1897-1904),* Madrid, 1977, pp. 72-73.
[97] Herbert Lottman, *Gustave Flaubert,* Barcelona, 1991, p. 316.
[98] Emilia Pardo Bazán, «Clínica», *La Ilustración Artística,* 9 de febrero de 1903, en *La vida contemporánea (1896-1915),* Madrid, 1972, p. 156.
[99] Respuestas de Ramón y Cajal y de Altamira, Posada, Buylla y Sela, en Alfonso Ortí, ed., *Oligarquía y caciquismo vol. II, Informes y Testimonios,* Madrid, 1975, vol. II, pp. 342 y 90-92. Altamira a Costa, 3 de agosto de 1899, en G. J. Cheyne, ed., *El renacimiento ideal: epistolario de Joaquín Costa y Rafael Altamira,* Alicante, 1992, p. 103.
[100] La cita de Baroja abre *César o nada* [1910], que Azorín comenta en *ABC,* 12 de diciembre de 1910. De Unamuno, «Nuestra egolatría de los del 98», *El Imparcial,* 31 de enero de 1916, y «La hermandad futura», *Nuevo Mundo,* 5 de julio de 1918. Para la desesperación cultural, Fritz Stern, *The politics of cultural despair,* Berkeley y Los Ángeles, 1963.
[101] Carlos Blanco Aguinaga, *Juventud del 98,* 3ª ed., Madrid, 1998.
[102] Estas adscripciones aparecen en los artículos de Nelson Orringer, Inman Fox, Pedro Ribas y Pedro Cerezo, en Theodor Berchem y Hugo Laitenberger, coords., *El joven Unamuno en su época,* Salamanca, 1997. «Fui yo quien, en un artículo de 1983, por primera vez descubrí el krausopositivismo que informa *En torno al casticismo*», advierte Orringer.
[103] Unamuno, «Diálogos del escritor y el político. II. El guía que perdió su camino», *El Imparcial,* 9 de noviembre de 1908. Moreno Villa, *Los autores como actores y otros intereses literarios de acá y de allá,* Madrid, 1976, p. 17.
[104] Azorín, en Inman Fox, *Ideología y política,* p. 55. Pío Baroja, entrevista en *El Sol,* 11 de noviembre de 1931. Valle-Inclán, entrevista en *Luz,* 9 de agosto de 1933. Antonio Machado, «Una España joven» [1914], *Poesías completas,* ed. de Manuel Alvar, Madrid, 1997, p. 258.
[105] Jeffrey Herf, *El modernismo reaccionario. Tecnología, política y cultura en el Tercer Reich,* México, 1990, p. 44.
[106] Baroja, «Un programa»; Bonnat, «¡Oh, el Modernismo!», *Madrid Cómico,* 24 de marzo de 1900, cit. por Guillermo Díaz Plaja, *Modernismo frente a Noventa y Ocho,* 2ª ed., Madrid, 1966, pp. 28-29. Para la protesta de Azorín, Cecilio Alonso, *Intelectuales en crisis. Pío Baroja, militante radical (1905-1911),* Alicante, 1985, p. 25. Homenaje a Echegaray, *El Imparcial,* 19 y 20 de marzo de 1905.
[107] Unamuno, «Los escritores y el pueblo», *La Nación,* 31 de mayo de 1908. *OC,* III, 294-298. Del esfuerzo realizado por los artistas para escribir desde principios de siglo obras herméticas, sólo accesibles a minorías selectas, ha tratado John Carey, *The intellectuals and the masses,* Londres, 1992, pp. 13-21.
[108] Rafael Altamira, «El patriotismo y la Universidad», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza,* 30 de septiembre de 1898, pp. 260-269.
[109] Unamuno, carta a Orbe, cit.; «Discurso en el Ateneo de Valencia», *El Mercantil Valenciano*, 25 de abril de 1902; cartas a Giner de los Ríos (3 de noviembre de 1900) y a Múgica (2 de diciembre de 1903), ambas en D. Gómez Molleda, *Unamuno «agitador de espíritus» y Giner. Correspondencia inédita,*

Madrid, 1977, pp. 62-64 y 51-52. Martínez Ruiz, *La voluntad,* cit. Maeztu: «Solidaridad española. II», *Las Noticias,* 29 de septiembre de 1899, e «Ideal nuevo», *El Progreso,* 6 de febrero de 1898, en Inman Fox, *Artículos desconocidos,* pp. 142-144 y 72-73.

[110] Carlos Serrano, «Los intelectuales en 1900: ¿ensayo general?», en C. Serrano y S. Salaün, *1900 en España,* Madrid, 1991, pp. 85-106.

[111] Unamuno, «Sobre el marasmo actual de España. I», *En torno al casticismo,* junio de 1895, *OC,* I, pp. 856-857. Azorín, *La voluntad,* p. 147. Baroja, «Un programa», p. 267. Adolfo Posada, «Carta dedicatoria», 9 de julio de 1891, *Estudios sobre el régimen parlamentario en España,* Oviedo, 1996, p. 5.

[112] Edward Shils, *Los intelectuales y el poder,* Buenos Aires, 1976, p. 9.

[113] Unamuno a Timoteo Orbe, 8 de enero de 1901, *Epistolario inédito,* pp. 99-100, y «Discurso en el Ateneo de Valencia», *El Mercantil Valenciano,* 25 de abril de 1902.

[114] Maragall, «La democracia», *Diario de Cataluña*, 18 de marzo de 1893, *OC*, II, pp. 352-354. Prat de la Riba, «La bancarrota del parlamentarismo» y «Reformas del sufragio universal», de 1898, *Obra Completa*, Barcelona, 1998, vol. I, pp. 685-691. Sabino Arana, «Corrupción», *Bizkaitarra*, 31 de mayo de 1895, *Obras Completas*, Donostia, 1980, vol. I, p. 594.

[115] Maragall a Martínez Ruiz, 22 de enero de 1901, *OC,* II, p. 917.

[116] Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*, Madrid, 1967, p. 482. «De Francia vino su nombre a España. Nordau, en su obra, nos lo dio a conocer», escribió Pío Baroja en «Nietzsche y su filosofía», *Revista Nueva*, 15 de febrero de 1899. De Azorín, «La filosofía de Pío Baroja» y «Aurora Roja», ambos de 1904, recogidos en *Ante Baroja*, Madrid, 1946, pp. 37-50. .

[117] Maeztu, «Solidaridad Española, I», *Las Noticias*, 22 de septiembre de 1899, en Fox, *Artículos desconocidos,* pp. 137-140. Martínez Ruiz, «La vida», *Arte Joven,* 15 de abril de 1901. Baroja, *Camino de perfección* [1902], Madrid, 1993, p. 294; «Vieja España, patria nueva», «Democracia y mala educación», *El tablado*. Unamuno, «Discurso en el Ateneo de Valencia», e información en el Ateneo de Madrid, en Joaquín Costa, *Oligarquía y caciquismo* [1901], ed. de Alfonso Ortí, Madrid, 1975, vol. II, pp. 407-414. Para democracia en Unamuno, Elías Díaz, *Revisión de Unamuno,* Madrid, 1968, pp. 63-70, y Pedro Cerezo, *Las máscaras de lo trágico,* Madrid, 1996, pp. 357-362.

[118] Roberta Johnson, *Fuego cruzado. Filosofía y novela en España (1900-1934),* Madrid, 1997, p. 26.

[119] Arno Mayer, *La persistencia del Antiguo Régimen,* Madrid, 1984, pp. 254-255. La frase citada abre *Masa y poder,* de Elias Canetti, Madrid, 1983.

[120] Para el diálogo de los intelectuales entre sí o con el Estado según tipo de capital, Tony Judt, *Un passé imparfait. Les intellectuels en France 1944-1956,* París, 1992, pp. 292-295. Isaiah Berlin vincula, sin embargo, la aparición de la *intelligentsia* a la presencia de una Iglesia poderosa y reaccionaria, «el catolicismo romano, por ejemplo, o la Iglesia ortodoxa»: *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo,* Madrid, 1993, pp. 239-240.

[121] Eugeni D’Ors a Antoni Rubió, 23 de marzo de 1904, en Vicente Cacho Víu, *Revisión de Eugenio D’Ors (1902-1930),* Madrid, 1997, p. 152; Josep Pla,

Madrid, l'adveniment de la República, Barcelona, 1980, p. 10, y eso que se refería a las más aparatosas construcciones de la Gran Vía.

[122] Anarquismo literario: Luis Araquistain, «La nueva generación», *España,* 29 de julio de 1915, p. 7: quizá le sonaba el título de un folleto de Martínez Ruiz publicado en 1895. La expresión «nihilista aristocrático» la utiliza Azorín comentando «La ciudad de la niebla», *ABC,* 21 de febrero de 1909. «Anarcoaristócratas» los llama Gonzalo Sobejano, *Nietzsche,* pp. 480-483, pero lo mismo, en 1930, había dicho Manuel Azaña, *Tres generaciones del Ateneo, OC,* I, p. 630, aunque Sobejano tiene este juicio de Azaña —idéntico, pero muy anterior al suyo— como una «opinión despectiva y trivializadora sobre el efecto de Nietzsche en los españoles de comienzo del siglo».

[123] Hay un espléndido relato sobre «Prensa, política y otros lances de honor» en el Madrid de principios de siglo en José Álvarez Junco, *El emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista,* Madrid, 1990, pp. 53-90.

[124] Leopoldo Alas a Menéndez Pelayo, 12 de marzo de 1888 y enero de 1889, en *Menéndez Pelayo digital, Epistolario.* Unamuno a Juan Arzadun, diciembre de 1899, *Epistolario americano (1890-1936),* ed. de Laureano Robles, Salamanca, 1996, pp. 49-51. Baroja, *Juventud, egolatría* [1917], *OC,* 1976, V, 205-207, y *Final del siglo XIX y principios del XX* [1945], pp. 187-195.

[125] En Roma, Baroja le pareció a una señora francesa un hombre del *ancien régime,* «un hombre de conversación; no un abate galante y peripuesto, pero sí un abate un poco cínico y malhumorado, que le gusta sentirse selvático en el ambiente confortable de un salón»: *Juventud,* p. 164.

[126] Azorín, *Las confesiones de un pequeño filósofo* [1904], *OC,* p. 662. Baroja, «Hacia otra España, por Ramiro de Maeztu», *Revista Nueva,* 15 de marzo de 1899; «Las cigüeñas», *El Imparcial,* 14 de octubre de 1901, y «Sin ideal», *Revista Nueva,* 25 de febrero de 1899. Para las ciudades muertas, Hans Hinterhausen, *Fin de siglo. Figuras y mitos,* Madrid, 1980.

[127] De Unamuno, «Grandes y pequeñas ciudades» [junio de 1908], *OC,* I, pp. 300-305; «La juventud intelectual española», *Ciencia Social,* marzo de 1896, y carta a Fernández Oller, ambos en Adolfo Sotelo, *Miguel de Unamuno: Artículos en Las Noticias de Barcelona (1899-1902),* Barcelona, 1983, pp. 32 y 49. De Martínez Ruiz [1901], anotación de 2 de marzo de 1899 de *Diario de un enfermo, OC,* I, pp. 383-384.

[128] Herbert Rasdem atribuye al influjo de Taine y al hecho de que España era una comunidad rural la obsesiva búsqueda de la «tradición eterna» (Unamuno), las «notas constantes» (Altamira) o la «permanente identidad» (Menéndez Pidal) de la historia de España: «The Spanish "generation of 1898". II: A reinterpretation», en José-Carlos Mainer, *Modernismo y 98, Historia y crítica de la literatura española,* dirigida por Francisco Rico, vol. VI, Barcelona, pp. 20-26.

[129] Talcott Parsons, *La estructura de la acción social,* Madrid, 1968, p. 37.

[130] Puede verse para esto H. Stuart Hughes, *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo 1890-1930,* Madrid, 1972, pp. 25-49; Goran Therborn discute con razón la crisis del positivismo en *Ciencia,* pp. 184-186.

[131] Eric C. Hansen, *Disaffection and decadence. A crisis in French intellectual thought 1848-1898,* Washington, 1982.
[132] Étienne Buret, *De la misère des classes laborieuses en Anglaterre et France,* París, 1840, vol. 1, pp. 14-73. Leon Faucher, *Manchester in 1844: its present condition and future prospects,* Londres, 1844. Louis René Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie,* París, 1840, vol. 1, p. 30. Para la ruptura de lazos familiares y los efectos del alcoholismo, P. Gaskell, *Artisans and machinery: the moral and physical condition of the manufacturing population,* Londres, 1836.
[133] Eugen Weber, *Francia, fin de siglo,* Madrid, 1989, pp. 21-27; Daniel Pick, *Faces of degeneration. A European disorder, c. 1848-c.1918,* Cambridge, 1989, pp. 37-73 y 97; y el capítulo «Degeneration» de Arthur Herman, *The idea of decline in Western history,* Nueva York, 1997, pp. 109-144.
[134] Desde el exilio, en su elegía «A la Patria», 1829, *OC,* p. 31.
[135] Lily Litvak, «La idea de la decadencia en la crítica antimodernista en España (1888-1910)», en *España 1900. Modernismo, anarquismo y fin de siglo,* Barcelona, 1990, pp. 111-127.
[136] Josefina Gómez Mendoza, *Ciencia y política de los montes españoles (1848-1936),* Madrid, 1992, pp. 97-102; José Varela Ortega, «Orígenes y desarrollo de la democracia: algunas reflexiones comparativas», Instituto Ortega y Gasset, Documentos de Trabajo, Historia Contemporánea 0296.
[137] Así lo escribió Gaston Richard, cit. por Diego Núñez Ruiz, *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis,* Madrid, 1975, p. 247.
[138] William H. McNeill, *La búsqueda del poder. Tecnologías, fuerzas armadas y sociedad desde el 100 d.C.,* Madrid, 1988, p. 298 para la aparición del complejo militar-industrial a propósito de la alarma naval que tuvo lugar en Gran Bretaña en 1884.
[139] Pedro Dorado, «La crisis en España», *Sozialistische Monatshefte,* 5 (1899), traducción y edición de Pedro Ribas*, Estudios de Historia Social,* 8-9 (1979), pp. 280-283.
[140] «Horas de angustia», *La Época,* 5 de julio de 1898; «Dolor nacional», *El Imparcial,* 6 de julio; *La Campana de Gracia,* 9 de julio para la culpa; 23 de abril para Sant Jordi.
[141] «La Pau», *La Veu de Catalunya,* 4 de diciembre; «El regreso de los soldados», *El Imparcial,* 1 de septiembre; «Lo descubriment d'America» y «Final», *La Campana de Gracia,* 10 y 24 de septiembre.
[142] «Lo que dice Montero Ríos», *El Liberal,* 21 de septiembre. «El soldado y el gobierno», *El Imparcial,* 4 de julio. Luis Morote, «Todos culpables», *Vida Nueva,* 2 de octubre de 1898.
[143] Manuel Azaña, «Al pie del monumento de Cartagena», *España,* 17 de noviembre de 1923. José Francos Rodríguez, *El año de la derrota. 1898,* Madrid, 1930, pp. 318-319.
[144] Juan Valera, «El renacimiento de la poesía lírica española» y «Carta» a *La Nación,* 30 de septiembre de 1900, *Obras Completas,* Madrid, 1958, vol. III, pp. 1197 y 577.
[145] «El Ejército. Pretérito y futuro», *La Correspondencia Militar*, 31 de diciembre. Unamuno, «La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de

España», *La España Moderna,* noviembre de 1898.

[146] Hay reciente edición española, de Antoni Jutglar, Barcelona, 1983. De Miquel dels Sants Oliver, *La literatura del desastre,* serie de artículos publicados en *La Vanguardia* en el otoño de 1907 y recogidos, con otras piezas, en un libro del mismo título, ed. de Gregori Mir, Barcelona, 1974.

[147] Oliver, «La elegía castellana», *La Vanguardia,* 7 de diciembre de 1907.

[148] Que los literatos del 98 eran unos románticos ya lo señaló Azorín en «Generaciones de escritores», *ABC,* 28 de junio de 1912. Fatiga del racionalismo en Unamuno, cit. por Pedro Cerezo, «1898: crisis intelectual y renacimiento cultural», en Juan Velarde, coord., *Perspectivas del 98,* Junta de Castilla y León, 1997, p. 85. Emilia de Zulueta, *Historia de la crítica española contemporánea,* Madrid, 2ª ed., 1977, pp. 115-117.

[149] La charca, aplicada a la vida literaria, a España, a Madrid y a todo lo que se le pusiera por delante, fue metáfora predilecta de Unamuno. Maeztu, *Hacia otra España,* [1899], p. 64. Martínez Ruiz, «Anarquistas literarios» [1895], *OC,* pp. 17-18 y 90-91.

[150] Valentí Almirall, *España tal como es,* pp. 167 y 174. Ricardo Macías Picavea, *El problema nacional* [1899], Madrid, 1996, pp. 35 y 31. El sudario es de Vital Fité, *Las desdichas de la Patria* [1899], Madrid, 1989, p. 35. Lucas Mallada, *Los males de la patria* [1890], Madrid, 1969, p. 222. Arturo Campion, «Después de la Deshecha. Reflexiones», *Diario de Barcelona,* 16 de julio de 1898.
[151] «Habla el País. Lo que dice Joaquín Costa», *El Liberal,* 18 de octubre de 1898. «El mensaje de la comisión catalana», *El Liberal,* 15 de noviembre de 1898. Prat de la Riba, «La mort d'Espanya», *La Veu de Catalunya,* 13 de mayo de 1899, *OC,* II, 279-280.
[152] Rafael M. de Labra, *DSC,* 30 de mayo de 1898, pp. 931-941. Rafael Altamira, «El problema actual del patriotismo», *La España Moderna,* octubre de 1898. Altamira, Buylla, Posada y Sela, información Ateneo Madrid, 1901, en Costa, *Oligarquía,* II, pp. 86-87. Pedro Dorado, «La crisis en España». Maragall, «Hamlet», *Diario de Barcelona,* 9 de abril de 1899, *OC,* II, pp. 582-583.
[153] A Silvela se atribuye el artículo «Sin pulso», *El Tiempo,* 16 de agosto de 1898. Unamuno, «Sobre el llanto de los niños», 16 de abril de 1899, recogido en Adolfo Sotelo Vázquez, Miguel de Unamuno. Artículos en «Las Noticias» de Barcelona (1899-1902), Barcelona, 1993, p. 134.
[154] Miquel dels Sants Oliver fue el primero en dar cuenta de las diversas corrientes que vinieron a confluir en «la literatura del desastre» en una estupenda serie de artículos publicados en *La Vanguardia,* 17 de agosto a 26 de octubre de 1907: *La literatura del desastre,* ed. de Gregori Mir, Barcelona, 1974.
[155] Azaña sobre Costa, «Todavía el 98», *España,* 20 de octubre de 1923. La imagen de Lázaro fue muy común; por ejemplo, Fité, *Las desdichas*. El 6 de agosto de 1898 Costa se declaró ante Altamira incapaz de creer en «una resurrección del pobre Lázaro español»: G. J. G. Cheyne, *El renacimiento ideal: epistolario de Joaquín Costa y Rafael Altamira,* Alicante, 1992, p. 104.
[156] Maeztu a Navarro Ledesma, 12 de julio de 1899, en Carmen de Zulueta, *Navarro Ledesma, el hombre y su tiempo,* Madrid y Barcelona, 1968, pp. 327-328. Maeztu, *Hacia otra España,* y «Las dos Españas, *Vida Nueva,* 19 de noviembre de 1899.
[157] Como proclamaban en el manifiesto publicado por *El Liberal,* 14 de noviembre de 1898.
[158] Alfonso Ortí, «Regeneracionismo e historiografía: el mito del carácter nacional en Rafael Altamira», *En torno a Costa,* Madrid, 1996, pp. 391-472. De Altamira, «El patriotismo y la Universidad», *BILE,* XXII: 462, 30 de septiembre de 1898, pp. 260-269. De Prat de la Riba, «La question catalane: L'Espagne et la Catalogne», noticia dirigida a la prensa europea por el comité nacionalista catalán de París con ocasión de la guerra hispano-americana, *OC,* I, pp. 614-623. Manifiesto de Maeztu, Baroja y Martínez Ruiz, *Juventud,* diciembre de 1901.
[159] Ortega, «La herencia viva de Costa», *El Imparcial,* 20 de febrero de 1911.
[160] Juan Valera, «Discurso de recepción del autor en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el 18 de diciembre de 1904», *Obras Completas,*

Madrid, Aguilar, vol. III, pp. 1229-1224. «Habla el país. Lo que dice el Dr. Cajal», *El Liberal,* 26 de octubre de 1898. El mismo Cajal, «Horizontes nuevos», *Juventud,* 1 de octubre de 1901.
[161] Giner de los Ríos, «Mi pesimismo», *Alma Española,* 7 de febrero de 1904. Clarín, «La regeneración de España. Opinión de Don Leopoldo Alas Clarín», *El Globo,* 12 de octubre de 1898.
[162] Unamuno, «¡Pistis y no gnosis!», *Revista política Iberoamericana,* 30 de enero de 1897, en *Pensamiento político,* 139-140.
[163] «No ideas, sino hombres», pedía Unamuno; «personas que sepan ser tutores de pueblos», buscaba Dorado; el buen cacique es figura de Cajal; un buen tirano o abrir el campo a las energías de los fuertes, proponía Baroja; el hombre de palabra salvadora, el genio que lo es todo, lo echa en falta Prat de la Riba; el redentor que despierte el dormido espíritu intercastizo es de Unamuno: informes sobre *Oligarquía y Caciquismo,* pp. 286, 413, 34. Baroja, *El tablado,* p. 38. «La solució Silvela-Polavieja» y «La salvació d'Espanya», *La Veu de Catalunya,* 1 de enero y 2 de febrero de 1899. *En torno al casticismo,* p. 170. También Lucas Mallada, *Los males,* p. 222, y Ricardo Macías Picavea, *El problema,* pp. 324-325.
[164] Para arquetipos de estructura de la trama y estrategias de implicación ideológica, Hayden White, *Metahistoria,* México, 1992, pp. 13-50. Pedro Sainz Rodríguez, *La evolución de las ideas sobre la decadencia española,* Madrid, 1924, p. 91.
[165] José María Salaverría, «La España pintoresca», *ABC,* 19 de mayo de 1910.
[166]*El Imparcial,* 7 de octubre de 1898.
[167] Evocando este periodo, Azorín recordará en «Nietzsche en España», *Arriba,* 18 de febrero de 1941, que en 1898, Maeztu, Baroja y él fundaron un partido que se llamaba «Los Tres», todos muy nietzscheanos.
[168] Martínez Ruiz, «Notas sociales (Vulgarizaciones)» [1895], *OC,* I, pp. 110 y 111; «Dos palabras», *El Progreso,* 5 de enero de 1898; la última cita es de un texto de 1897, en Jorge Campos, «Hacia un conocimiento de Azorín. Pensamiento y acción de José Martínez Ruiz», *Cuadernos Hispanoamericanos,* 226-227 (octubre-noviembre de 1968), p. 137.
[169] Rubén Darío, «La joven literatura», 3 de marzo de 1899, en *España Contemporánea* [1901], Madrid, 1987, p. 96. Alejandro Lerroux, *Mis Memorias,* Madrid, 1963, pp. 190-191.
[170] Donald Shaw, *La Generación del 98,* Madrid, 1985, pp. 33-44, para las protestas de Montjuich, las revistas literarias, la idea de formar una agrupación, los manifiestos de «Los Tres» y el contrahomenaje a Echegaray.
[171] «La protesta», *El País,* 28 de junio de 1905.
[172] «Protesta. El país y los políticos», *El Imparcial,* 29 de junio de 1905. «Una fuerza», *El Liberal,* 30 de junio. «La semana burguesa», *El Socialista,* 7 de julio.
[173] Melquíades Álvarez, *DSC,* 17 de febrero de 1906, pp. 2654-2660.
[174] Carolyn P. Boyd, *La política pretoriana,* pp. 28-31.
[175] Unamuno a Giner, 2 de diciembre de 1905, en D. Gómez Molleda, *Unamuno «agitador de espíritus» y Giner. Correspondencia inédita,* Madrid, 1977, pp. 91-92. Antecedentes y desarrollo de esta conferencia en Cecilio

Alonso, *Intelectuales en crisis,* Alicante, 1985, pp. 52-114, de donde tomo las citas de la carta de Unamuno a Zulueta. «Llamado por la flor y nata» es expresión de Manuel Troyano, «Alrededor de la conferencia», *ABC,* 25 de febrero de 1906; lo de «conferencia muy jaleada» lo dice el mismo Unamuno en «Militarismo y socialismo», *El Socialista,* 28 de marzo de 1906.
[176] Como escribió Ortega, «En la muerte de Unamuno», *La nación,* 4 de enero de 1937.
[177] Unamuno como ingenioso paradojista: «Después de oír», *El Imparcial,* 26 de febrero de 1906. Regocijo y rechifla: «¡Guarda, que es podenco!» y «El agitador», *La Correspondencia Militar,* 26 y 27 de febrero. Llegada del viajero y notas sobre el atuendo: Azorín ««Impresiones parlamentarias. El maestro», *ABC,* 25 de febrero de 1906; parafernalia que rodeó el acto: Azorín, «La conferencia de Unamuno», *ABC,* 26 de febrero, y crónica del mismo día de *El País*. Azorín polemizó discretamente con *El Imparcial* sobre los momentos exactos en que sonaron salvas de aplausos, «Una observación», *ABC,* 28 de febrero. Unamuno ofreció en «Militarismo y socialismo» una explicación de sus palabras en el sentido de que si hubiera militarismo sería buena prueba de que el socialismo había tomado fuerza.
[178] Enric Prat de la Riba, «Discurs del president del Centre Escolar Catalaniste de Barcelona», 30 de noviembre de 1890, en *Obra Completa,* Barcelona, 1998, vol. 1, pp. 131-140; Enric Jardí, *Puig i Cadafalch. Arquitecte, polític i historiador de l'art,* Barcelona, 1975, pp. 13-15.
[179] Joan-Lluís Marfany, *La cultura del catalanisme,* Barcelona, 1995, p. 23.
[180] Como lo define Josep M. Fradera, *Cultura nacional en una societat dividida. Patriotisme i cultura a Catalunya (1838-1868),* Barcelona, 1992.
[181] Iniciativas de Almirall, con la convocatoria del primer Congreso Catalanista, creación del Centre Català y elaboración del «Memorial en defensa dels interessos morals i materials de Catalunya», en Josep Termes, *Història del catalanisme fins al 1923,* Barcelona, 2000, pp. 151-173; también Josep M. Figueres, *Valentí Almirall, forjador del catalanisme polític,* Barcelona, 1990, pp. 139-171.
[182] Discurso de Maspons, *El Imparcial,* 11 de marzo de 1885. Vicente Cacho Viu, en *El nacionalismo catalán como factor de modernización,* Barcelona, 1998, p. 94, advierte el doble retroceso que entrañaba el modelo húngaro al afirmar unos derechos históricos frente a la libre voluntad nacional y al poner el acento en las relaciones con el monarca y no en la lucha parlamentaria.
[183] Valentí Almirall, *Lo catalanisme,* Barcelona, 1979, pp. 21-29; para un detallado análisis de esta obra, Juan Trías Vejarano, *Almirall y los orígenes del catalanismo,* Madrid, 1975, pp. 344-384.
[184] Almirall dedica el capítulo 4 de su libro a «Lo Renaixement», construido en torno a la metáfora del despertar del pueblo, *Lo catalanisme,* pp. 68-78; Castelao, *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes,* 18 de septiembre de 1931, p 1013.
[185] Almirall, *Lo catalanisme,* pp. 247-258.
[186] Josep Torras i Bages, *La tradició catalana* [1892], *Obres Completes,* Abadía de Montserrat, 1984, vol. 1, pp. 230-241.
[187] Torras, *La tradició,* cit. Ángel Ganivet, *Idearium español* [1897], Madrid, 1990, p. 67 y 109.

[188] J. A. González Casanova, «Cataluña en la crisis contemporánea del Estado español», en *La crisis del Estado español, 1898-1936,* Madrid, 1978, p. 56.
[189] Para el positivismo como compromiso entre ciencia y romanticismo, Alvin Gouldner, «Romanticismo y clasicismo: estructuras profundas de la ciencia social», en *La sociología actual: renovación y crítica,* Madrid, 1979, pp. 302-340; para expresionismo y pertenencia como dos notas sustanciales del romanticismo, Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo,* Madrid, 2000, pp. 75-91.
[190] Maragall, «La ginesta», 29 de mayo de 1904, *OC,* 1, p. 745. [Quintana], «Reflexiones sobre el patriotismo», *Semanario Patriótico,* 15 de septiembre de 1808, p. 48.
[191] Torras i Bages, *La tradició catalana,* pp. 240-243.
[192] Joan Maragall, «La vida regional», 4 y 11 de marzo de 1893, *OC,* 2, pp. 347-351.
[193] En un alarde de teleología, Agustí Colomines i Companys, «Tradición y modernidad en la cultura del catalanismo», *Historia Social,* 40 (2001), p. 105, entiende la Renaixença como una «recuperación de los elementos de catalanidad perdidos», que conduce al «despertar de la nación», que «tendría continuidad en el Modernismo y el Noucentisme», que «a la larga acabaría configurándose como una cultura nacional» y que, finalmente, permitió que el patriotismo catalán y el patriotismo español no sólo se divorciaran sino que se volvieran antagónicos: todo estaría ya *in nuce* en la Renaixença.
[194] Josep M. Fradera, «El proyecto liberal catalán y los imperativos del doble patriotismo», en Ana María García Rovira, ed., *España, ¿nación de naciones?, Ayer,* 35 (1999), p. 98.
[195] Jaume Bofill i Mates, *Prat de la Riba i la cultura catalana* [1910], Jordi Casassas, ed., Barcelona, 1979, p. 157.
[196] Prat de la Riba, «La filosofía política del conde J. de Maistre», «El sufragio universal inorgánico y el sufragio universal corporativo», de 1895; «La bancarrota del parlamentarismo» y «Reformas del sufragio universal», de 1898, *Obra Completa,* Barcelona, 1998, vol. I, pp. 264-268, 281-286 y 685-691. Josep Torras i Bages, «Influencia moralitzadora del regionalisme» [1888], *Obres Completes,* Montserrat, 1986, vol. 2, pp. 12-13.
[197] Prat de la Riba, en colaboración con Pere Muntañola, *Compendi de doctrina catalanista,* 1894, y «Compendi de la Història de Catalunya», Jocs Florals de Barcelona, 1898-1899, *OC,* 1, pp. 217-221 y 599-609. Prat como alma gemela de Maurras: Pedro González Cuevas, «Charles Maurras en España», en *La tradición bloqueada,* Madrid, 2002, p. 108.
[198] Prat de la Riba, «El hombre de genio y la colectividad», *Revista Jurídica de Cataluña,* 1898, *OC,* 1, p. 683.
[199] Prat de la Riba, *Compendi,* pp. 225-230. I. A. A. Thompson se confiesa sorprendido de que todavía esté por investigar por qué se ha «representado a Castilla como el poder imperial, apropiándose del manto de España»: «Castilla, España y la Monarquía: la comunidad política, de la patria natural a la patria nacional», en R. L. Kagan y G. Parker, eds., *España, Europa y el mundo atlántico. Homenaje a J. H. Elliot,* Madrid, 2002, p. 178.

[200] Rafael Oliver Bertrand, *Prat de la Riba,* Barcelona, 1964, pp. 75-85. Años antes de este libro, un artículo de Oliver, publicado en *Arbor,* reivindicando la figura de Prat de la Riba mereció un furibundo ataque de Francisco Ferreras, que lo acusaba de pretender la inoportuna actualización del regionalismo tradicionalista: «Un artículo inoportuno y mal intencionado», *Laye,* 11 (febrero de 1951), pp. 25-30.
[201] Proyecto de Verdaguer y bases de la Unió Catalanista, Jordi Llorens i Vila, *La Unió Catalanista y el orígens del catalanisme polític,* Abadía de Montserrat, 1992, pp. 63-73. Marfany, *La cultura,* pp. 23-24. Control de la Sociedad Económica, Francisco Cambó, *Memorias,* Madrid, 1987, pp. 43-44. Prat de la Riba, «Lo fet de la nacionalitat catalana», conferencia en el Ateneo de Barcelona, 19 de febrero de 1897, *OC,* 1, p. 416.
[202] Prat de la Riba, «Lo fet de la nacionalitat catalana», pp. 413-416.
[203] Sobre la visión instrumental de la historia de Cataluña y de España llamó la atención Jordi Solé Tura, *Catalanismo y revolución burguesa,* Madrid, 1974, p. 156.
[204] Para estas «tradiciones inventadas», Joan-Lluis Marfany, *La cultura,* cap. 8, de donde está tomada la cita de Maragall sobre el canto nacional.
[205] Prat de la Riba, «Lo fet de la nacionalitat catalana», p. 416.
[206] Prat de la Riba, «La nacionalitat y l'Estat», *Les Quatre Barres,* 11 de agosto de 1897, *OC,* 1, 449-450.
[207] «La question catalane: l'Espagne et la Catalogne. Notice adressée a la presse européenne par le Comité Nationaliste catalan de Paris», 1898, en Prat de la Riba, *OC,* 1, 614-618. Observaciones sobre pensamiento y raza, Prat de la Riba, «La nacionalitat i l'Estat», pp. 449-550. Josep Fradera, «El proyecto español de los catalanes: tres momentos y un epílogo», en Antonio Morales, coord., *Nacionalismos e imagen de España,* Madrid, 2001, pp. 28-31.
[208] Prat de la Riba, «Notes per el projecte enviat al general Polavieja», agosto de 1898, *OC,* 1, 624-626.
[209] «Mensaje de la Comisión Catalana a la reina regente», *El Liberal,* 15 de noviembre de 1898.
[210] Como lo define Borja de Riquer i Permanyer, «La irrupción del catalanismo en la política española», en S. Juliá, coord., *Debates en torno al 98: Estado, sociedad y política,* Madrid, 1998; también en *Escolta, Espanya,* Madrid, 2002.
[211] Para la integración en la vida burguesa, Joan Lluis Marfany, «Modernisme i modernitat: artistes i burgesia», *Actes del col·loqui internacional sobre el modernisme,* Barcelona, 1988, pp. 9-24. Canto a la tierra, Maragall, «Alma catalana», 24 de enero de 1904, *OC,* 2, p. 681; noche en vela de Pardo Bazán en la morada veraniega de Rusiñol, Vicente Cacho, *El nacionalismo catalán como factor de modernización,* Barcelona, 1998, p. 71; de Maragall, «Catalunya i avant»*, Diario de Barcelona,* 5 de octubre de 1911, *OC,* II, pp. 759-761.
[212] Rubén Darío, «En Barcelona» y «Madrid», 1 y 4 de enero de 1899, en *España contemporánea* [1901], Barcelona, 1987, pp. 36 y 43. Francesc Cambó, «Catalunya davant de Castella», conferencia en el Círculo Mercantil de Salamanca, 15 de marzo de 1908, en *El catalinisme regeneracionista,* ed. de Jordi Casassas, Barcelona, 1990, pp. 14-29.

[213] Prat de la Riba, «Catalunya lliure» y «A don Joan Permanyer», *La Veu de Catalunya,* 14 de mayo y 8 de junio de 1899, *OC,* 2, pp. 281-282 y 287-288.
[214] Marfany, que cita una imagen pratiana, *La cultura,* p. 201.
[215] Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales. Europe XVIII-XX siècles,* París, 2000, pp. 14-15.
[216] «Discurs llegit per lo president don Francesc Cambó en la vetllada inaugural del curs 1895-1896 del Centre Escolar Catalanista de Barcelona», en Francesc Cambó, *El catalanisme regeneracionista,* ed. de Jordi Casassas, Barcelona, 1990, pp. 3-13.
[217] Hay un vívido relato de este momento en Francesc Cambò, *Memorias (1876-1936),* Madrid, 1987, pp. 61-63.
[218] Enric Ucelay da Cal, *La Catalunya populista,* Barcelona, 1982, pp. 26-27.
[219] Para lo primero, Borja de Riquer, «La irrupción»; para lo segundo, Josep M. Fradera, «El proyecto», pp. 28-31; para lo tercero, Vicente Cacho, *El nacionalismo,* p. 34.
[220] En un trabajo reciente, Enric Ucelay da Cal ha interpretado como «contraposición de sociedad civil y Estado» el camino que va de Almirall a Prat, y a éste como «radicalmente moderno, aunque no siempre lo pareciera»: *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España,* Barcelona, 2003, p. 177. Desde luego, al menos hasta 1901, se empeñó a fondo en no parecerlo.
[221] Josep M. Sagarra, *Memorias,* Barcelona, 1998, pp. 348-349.
[222] Prat de la Riba, *La nacionalidad catalana* [1906], trad. de Antonio Royo Villanova, intr. de Javier Tusell, Madrid, 1998, pp. 33-58.
[223] Como decía el «Manifest de la Lliga Regionalista», 6 de abril de 1904, con ocasión de la visita de Alfonso XIII a Barcelona, en Prat de la Riba, *OC,* 2, pp. 540-542.
[224] Antoni Rovira i Virgili, *La nacionalització de Catalunya y Debats sobre'l catalanisme* [1914], Barcelona, 1979, p. 22; lo segundo es el título de un libro de Enric Prat de la Riba, 1916. La «equivocidad de la idea de imperio con la de federación» y el beneficio político que Eugeni D'Ors podía obtener de su utilización por Prat de la Riba en 1916 fue señalada por José L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio D'Ors,* Madrid, 1945, p. 244.
[225] Sagarra evoca al grupo en *Memorias,* pp. 542-545. Sus nombres, con los procedentes del republicanismo: Montserrat Baras, *Acció Catalana, 1922-1936,* Barcelona, 1984, pp. 12-13.
[226] Rovira i Virgili, *La nacionalitzatió,* pp. 7-10. En *El recobrement de Catalunya,* escrito en el exilio, lo que Carles Pi i Sunyer recobra, en verdad, es el gran relato de una nación que llegó pronto a la plenitud, y creó un imperio mediterráneo, una sociedad rica, una civilizacion afinada, seguida por siglos de desfallecimiento que sin embargo no bastaron para destruir las semillas ni borrar el surco profundo de su personalidad, que perdura en el subconsciente del pueblo, persiste en su lengua, se manifiesta en revueltas y en guerras y rebrota potente cuando las circunstancias le son propicias; cit. por Enric Ucelay, *El imperialismo,* 812.
[227] Rovira i Virgili, «La primera realització», 6 de abril de 1914, en *Debats sobre'l catalanisme,* pp. 271-274.

[228] Pío Baroja, *Desde el exilio,* Madrid, 1999, p. 189.
[229] «La revolución y los intelectuales. Conferencia leída en el Ateneo de Madrid el 7 de diciembre de 1910 por Ramiro de Maeztu», *El País,* 8 de diciembre de 1910.
[230] Azorín, «Dos generaciones», *ABC,* 19 de mayo de 1910. Antonio Gramsci, «La formación de los intelectuales», *Antología,* selección y notas de Manuel Sacristán, México, 1970, pp. 388-396.
[231] Luis Araquistain, «La nueva generación», *España,* 29 de julio de 1915. Maeztu, «La revolución y los intelectuales», cit.
[232] Ramón Pérez de Ayala, *Troteras y danzaderas* [1913], Madrid, 1972, pp. 295-306, para la conferencia de Maeztu/Mazorral y los maliciosos comentarios de algunos oyentes.
[233] Maeztu reconoce a Ortega como maestro: «En honor de Maeztu», *ABC,* 12 de diciembre de 1910. Influencia mutua: Inman Fox, «Sobre el liberalismo socialista (cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915)», *Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898),* cit., p. 331-359.
[234] Preocupación de Ortega por la masa: «Glosas», *Vida Nueva,* 1 de diciembre de 1901, *OC,* Madrid, 1986, vol. I, pp. 15-16. La memoria doctoral de Azaña es de 3 de abril de 1900, *OC,* III, pp. 615-641.
[235] José-Carlos Mainer, «Ortega: primeras armas (1902-1914)», en J. L. García Delgado, ed., *La España de la Restauración: política, economía, legislación y cultura,* Madrid, 1985, pp. 438-439.
[236] Juan Marichal, «La singularidad estilística de Ortega», *La voluntad de estilo,* Madrid, 1971, p. 209. Ortega a Rosa Spottorno, Marburgo, 25 de noviembre de 1906, en José Ortega y Gasset, *Cartas de un joven español,* ed. de Soledad Ortega, Madrid, 1991, pp. 482-484.
[237] Ortega a Unamuno [6 de enero de 1904]: Laureano Robles, *Epistolario completo Ortega-Unamuno,* ed., Madrid, 1987, pp. 33 y 30. Vicente Cacho, «Ortega y el espíritu del 98», *Repensar el noventa y ocho,* Madrid, 1997, pp. 117-171.
[238] Ortega a Navarro Ledesma, Leipzig, 18 de abril de 1905, en Carmen de Zulueta, *Navarro Ledesma, el hombre y su tiempo,* Madrid, 1968, pp. 337-338.
[239] Azorín, «Colección de farsantes», *ABC,* 12 de septiembre de 1909; «De Unamuno», *ABC,* 15 de septiembre de 1909.
[240] Ortega, «Unamuno y Europa, fábula», *El Imparcial,* 27 de septiembre de 1909. Castro había escrito el mismo 15 de septiembre a Cossío lamentando la carta de Unamuno y el artículo de Azorín, y pasó a Ortega unas cuartillas que éste incluyó en su respuesta: Castro a Cossío, *Epistolario de José Castillejo,* Madrid, 1997, vol. 1, pp. 593-596. Ortega, «La pedagogía social como programa político», conferencia en El Sitio, 12 de marzo de 1910, *OC,* 10, 503.
[241] Rockwell Gray —*José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad,* Madrid, 1994, pp. 114-115— percibe en «Vieja y nueva política» las inconfundibles pautas de la generación del 98. Pedro Cerezo Galán escribe, más atinadamente, que desde la altura reflexiva de las *Meditaciones del Quijote,* la posición de Ortega respecto al 98 es como si la Ilustración librara de nuevo un combate con el Romanticismo: «Ortega y la generación de 1914:

un proyecto de Ilustración», *Revista de Occidente,* 156 (mayo de 1994), pp. 20-25.
[242] José Ortega, «Nueva revista» y «La herencia viva de Costa», *El Imparcial,* 27 de abril de 1910 y 20 de febrero de 1911.
[243] Tomás Giménez Valdivieso, *El atraso de España,* Madrid, 1989, p. 220. La edición original, de 1909, apareció bajo el seudónimo de John Chamberlain.
[244] Señalado por Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega,* México, 4ª ed., 1993, p. 57.
[245] Juan Valera, «Del influjo de la Inquisición», 21 de mayo de 1876, y «El renacimiento de la poesía lírica española», 13 de mayo de 1900, *OC,* III, pp. 1139-1141 y 1186-1197. Echegaray, «Discursos leídos ante la Real Academia de Ciencia», 1866, en Sánchez Ron, ed., *José Echegaray,* pp. 179-181.
[246] Ortega a Rosa Spottorno (25 de noviembre de 1906), *Cartas de un joven español,* p. 483; Ortega a Unamuno (6 de enero de 1904), cit. «Fue una irrupción insospechada de bárbaros interiores», escribirá de nuevo Ortega en 1915: «Pío Baroja, anatomía de un alma dispersa», *OC,* 9, p. 494; todavía en 1940 evoca su condición de literatos y su delirio de opinar en el prólogo a *Cartas finlandesas* y *Hombres del Norte,* de Ángel Ganivet, *OC,* 6, pp. 372-373.
[247] Ortega, *Meditaciones del Quijote, OC,* 1, p. 398. Vicente Cacho, «Ortega y el espíritu del 98», *Revista de Occidente,* 48-49 (mayo de 1985) pp. 9-42.
[248] Jaime Balmes, «Dos escollos», *El Pensamiento de la Nación,* 4 de julio de 1845, *OC,* VII, pp. 207-209. Marcelino Menéndez Pelayo, «Introducción» [junio 1893] a J. M. Quadrado, *Ensayos políticos y filosóficos,* en *Textos sobre España,* pp. 345-352.
[249] Vicente Blasco Ibáñez, «Las dos Españas», *El Pueblo,* 20 de agosto de 1897. Maeztu, «Las dos Españas», *Vida Nueva,* 19 de noviembre de 1899. Hay un estupendo estudio de Vicente Cacho: «La imagen de las dos Españas», *Revista de Occidente,* 60 (mayo de 1986), pp. 49-77.
[250] Mariano José de Larra, «El día de difuntos de 1836», *Obras,* Madrid, 1960, vol. II, pp. 279-282. Joaquín Costa, «Memoria de la sección», *Oligarquía y caciquismo,* pp. 74-76. Maragall, «La patria nueva»(11 de septiembre de 1902), *OC,* 2, pp. 653-655. Prat de la Riba, «Manifest dels senadors i diputats regionalistes amb motiu de la persecució contra el catalanisme ocasionada por la Llei de jurisdiccions» (12 de enero de 1906), *Messatges i manifestos, 1897-1917,* Barcelona, 1992, pp. 41-59. Miguel de los Santos Oliver, *Entre dos Españas,* Barcelona, 1907, p. 304.
[251] Ortega, «En defensa de Unamuno» (11 de octubre de 1914), *OC,* Madrid, 1983, vol. 10, pp. 266-267.
[252] Ramón Pérez de Ayala, «Castillo de naipes» (junio de 1917), *Escritos políticos,* Madrid, 1980, p. 48. Fernando de los Ríos, «La exaltación del hombre como valor fundamental de la historia, liberalismo y socialismo», conferencia en el Ateneo de Madrid, 14 de enero de 1912, *Obras Completas,* Madrid, 1998, vol. III, pp. 84-85. Recomendación de Cajal: «Habla el país. Lo que dice el Dr. Cajal», *El Liberal,* 26 de octubre de 1898.
[253] Encuentro fortuito con Corpus Barga, *Los pasos contados,* vol. 4, pp. 20-21, que no sabía muy bien para qué andaba Ortega «buscando gente joven».

[254] José-Carlos Mainer, *La Edad de Plata (1902-1939),* Madrid, 1981, p. 179. Para las transformaciones económicas de este periodo, José Luis García Delgado, *La modernización económica en la España de Alfonso XIII,* Madrid, 2002.
[255] Salvador Rodrigo [Manuel Azaña], «El paso honroso», *Gente Vieja,* 10 de marzo de 1901, *OC,* I, p. 17, y Manuel Azaña, «La vie politique. L'opinion publique depuis 1898», *Hispania,* 1918, tomo I, p. 84. Para el auge de las profesiones, Francisco Villacorta Baños, *Profesionales y burócratas. Estado y poder corporativo en la España del siglo XX, 1890-1923,* Madrid, 1989.
[256] Luis Olariaga, «Tres generaciones intelectuales de España», *El Sol,* 5 de junio de 1925. Julio Rey Pastor, «Torres Quevedo y el 98», *ABC,* 25 de marzo de 1953, cit. por García Camarero, *La polémica,* pp. 19-20.
[257] Vínculos con laboratorios extranjeros de, entre otros, Rey Pastor, Cabrera o Catalán: José Manuel Sánchez Ron*, Cincel, martillo y piedra,* Madrid, 2000, passim. Españoles en Europa y europeos en España: Thomas F. Glick, *Einstein y los españoles. Ciencia y sociedad en la España de entreguerras,* Madrid, 1986, pp. 28-40. Escuela histológica española: *Pío del Río Hortega,* ed. de José Mª López Piñero, Madrid, 1990, pp. 9-95. Los intelectuales embobados por el halago de la diferencia: Javier Varela, *La novela de España,* Madrid, 1999, pp. 107-110. En fin, Ortega: «La Constitución y la nación. 3», *El Sol,* 18 de enero de 1928.
[258] Azaña evoca ese momento en «Santos y señas», *España,* 23 de febrero de 1924. Ortega, «Asamblea para el progreso de las ciencias», *El Imparcial,* 8 de agosto de 1908, *OC,* 1, p. 103, y «Prospecto de la Liga de Educación Política Española», marzo de 1914, *OC,* 1, pp. 301-304. Machado, «Al maestro Rubén Darío» [1904], y «Envío» [1913], *Poesías completas,* Madrid, 1997, pp. 261-262 y 257.
[259] Luciano Pellicani, «El liberalismo socialista de Ortega y Gasset», *Leviatán,* 12 (verano de 1983), pp. 55-66; E. Inman Fox, «Sobre el liberalismo socialista (cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915)», en *Ideología y política,* pp. 331-360.
[260] Ortega, «Propósitos», *Revista de Occidente,* julio de 1923, y «Entreacto polémico», *El Sol,* 15 de marzo de 1925, *OC,* 11, p. 59.
[261]*El Imparcial* celebró como «jornada histórica» la presencia de «los republicanos en Palacio» (15 de enero de 1913), mientras que *El País* destacaba ese mismo día el significado social de la visita titulando «La intelectualidad en Palacio». Para lo que cada cual dijo al salir de Palacio, Fernando Soldevilla, *El año político,* Madrid, 1914, notas de 14 de enero de 1913, pp. 47-54.
[262] Ortega, «Sencillas reflexiones».
[263] Hay una entrevista con Álvarez en «Información política. El partido reformista», *El Imparcial,* 6 de abril de 1912. Para el acto del Retiro, «Un nuevo partido», «El programa reformista» y «El partido reformista», *El Imparcial,* 7 y 8 de abril de 1912. Partido Reformista y su relación con los intelectuales: Manuel Suárez, *El reformismo en España,* Madrid, Siglo XXI, 1988.
[264] Álvaro de Albornoz*, El partido republicano,* Madrid, 1918, p. 246. Melquíades Álvarez, *Diario de Sesiones del Congreso,* 3 de junio de 1913, pp.

6290-6291.
[265] «La conjunción se purifica», *El Socialista,* 11 de junio de 1913.
[266] Que el prospecto es de octubre de 1913 lo aclaró Juan Marichal en «La vocación de Manuel Azaña (1880-1930)», en *Manuel Azaña, OC,* I, p. LXIX. Lista completa: Gonzalo Redondo, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset,* Madrid, Rialp, vol. I, 1970, p. 84.
[267] Pedro Cerezo Galán, «Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset», *Revista de Occidente,* 120 (mayo de 1991), pp. 44-45. También Victor Ouimette, *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1926),* Valencia, 1998, vol. II, p. 149.
[268] «El acto de los reformistas» y «Los reformistas», *El Imparcial,* 24 de octubre de 1913; el periódico reproduce el discurso de Álvarez. Como uno de los días mayores de nuestra historia política definió el acto *El Liberal:* «Un acontecimiento». Sentimental despedida de *El País:* «¡Adiós, ex correligionarios!». Para ambos banquetes, Manuel Suárez, *El reformismo,* pp. 71-75 y 116-117, con lista parcial de asistentes.
[269] «Proyecto de documento», en G. J. G. Cheyne, *Epistolario J. Costa-M. Bescos, 1899-1910,* Zaragoza, 1978, pp. 198-220. José Ortega, «Prospecto de la Liga Educación Política Española» [octubre 1913], *OC,* 1, pp. 301-303.
[270] «Dove va il Partito Socialista?», *L'Ordine Nuovo,* 10 de julio de 1920, en *Opere di Antonio Gramsci,* Turín, 1975, vol. 9, p. 401.
[271] Paternidad de vieja política: Ortega, «La Constitución y la nación», *El Sol,* 11 de enero de 1928, *OC,* 11, p. 202. Para intelectualidad, Unamuno, «Ciudad y Campo. De mis impresiones de Madrid», *Nuestro Tiempo,* julio de 1902, *OC,* vol. I, p. 1041. Intelectualidad como sujeto: «Conferencia de José Ortega y Gasset», *El Liberal,* 24 de marzo de 1914; «Conferencia de Ortega y Gasset» y «La conferencia de Ortega y Gasset», *El Imparcial,* 23 y 24 de marzo de 1914.
[272] Junta General Ateneística, *Memoria,* Madrid, noviembre de 1913.
[273] Editoriales y crónicas de *El Liberal, ABC y El Imparcial,* 24 de marzo de 1914. Sólo *El Socialista* habla de un público formado «en su mayor parte por intelectuales y obreros».
[274] Ramiro de Maeztu, «Asociación en proyecto», *El Imparcial,* 6 de enero de 1902.
[275] Ortega, «De un estorbo nacional II», *El País,* 12 de mayo de 1913, *OC,* 10, p. 244.
[276] Karl Mannheim, *Ideología y utopía* [1936], Madrid, 1966, pp. 216-227.
[277] Ortega, «Vieja y nueva política», 23 de marzo de 1914*, OC,* 1, pp. 268-292.
[278] Unamuno, «Hacer política», *Nuevo Mundo,* 27 de marzo de 1915, *OC,* 5, 1064-1066.
[279] Ramón Carande, «Luis García Bilbao», en *Galería de raros,* Madrid, 1982, pp. 79-80. Evocación de Reyes, «Melancolías de Fausto» [1922], *Simpatías y diferencias,* México, 1945, tomo II, pp. 40-42. Según Enrique Montero —«Luis Araquistain y la propaganda aliada durante la Primera Guerra Mundial», *Estudios de Historia Social,* 24-25 (1983), pp. 245-265—, García Bilbao aportó 50.000 pesetas, evaporadas al finalizar 1915. *España*

hubo de subsistir, bajo la dirección de Araquistain, gracias a subvenciones británicas.

[280] Ernesto Giménez Caballero, *Arte y Estado,* Madrid, 1935, p. 234. «*España* saluda al lector y dice», *España,* 29 de enero de 1915.

[281] Norberto Bobbio, «Intellettuali e classe politica», en *Il dubbio e la scelta,* Roma, 1993, pp. 33-35. Reuniones en Abada: Bernaldo de Quirós, «Recuerdos y enseñanzas de D. Francisco Giner», en AA.VV., *Estudios Jurídicos en homenaje al profesor Luis Jiménez de Asúa,* Buenos Aires, 1964, p. 202. Comité director del Partido Reformista: Manuel Azaña, *Diarios completos,* 20 de marzo de 1915. Decepción de Ortega: «Un discurso de resignación», *España,* 14 de mayo de 1915. Que la Liga se disolvió sola, se explica en Antonio J. Onieva, «Recuerdos de la Residencia», *Revista de Occidente,* septiembre de 1968, p. 305.

[282] Cuartillas de Ortega que Urgoiti hizo publicar en *La Época* y *ABC,* 20 y 21 de junio de 1917, y que reproduce Gonzalo Redondo, *Las empresas políticas,* vol. 1, pp. 39-40.

[283] Nicolás Urgoiti, «Memoria base para la fundación de un periódico diario (24 de enero de 1917)», publicado por M. Cabrera, S. Carrasco, R. Cruz y A. Elorza, en *Estudios de Historia Social,* 23-24, 1983, pp. 351-354.

[284] Corpus Barga, «Los tés de Madariaga», en *Los pasos contados. 4. Los galgos verdugos,* Barcelona, 1986, pp. 368-369.

[285] Mercedes Cabrera, *La industria, la prensa y la política. Nicolás María Urgoiti (1869-1951),* Madrid, Alianza, 1994, pp. 127-131. Paul Aubert y Jean-Michel Debois, «Livres et médias», en Carlos Serrano y Serge Salaün, *Temps de crise et 'années folles'. Les années 20 en Espagne,* París, 2002, pp. 42-45.

[286] Ortega, «Imperativo de intelectualidad», *España,* 14 de enero de 1922.

[287] La identificación; Melquíades Álvarez en el mitin de izquierdas: *El Liberal,* 27 de mayo de 1917. Pregunta y advertencia: Luis Araquistain, «Entre el pueblo y la corona» y «En la hora crítica», *España,* 31 de mayo y 19 de abril de 1917. «Manifiesto de adhesión a las Naciones aliadas», *España,* 9 de julio de 1915, firmado entre otros por Alomar, Araquistain, Azaña, Azorín, Azcárate, Achúcarro, Buylla, Camarasa, Casas, Castro, Cossío, Hoyos, Lafora, Marañón, Menéndez Pidal, Ortega, Pérez Galdós, Pittaluga, Posada, Ríos, Simarro, Unamuno, Zulueta, Falla, Turina, Vives, Nieto, Rusiñol, Zuluaga, Ciges, Pérez de Ayala y Valle-Inclán; o sea, toda la intelectualidad.

[288] Araquistain, «¿Una crisis germanófila?», *España,* 26 de abril de 1917; «Paz libertadora en el mundo. Paz ominosa en España», *España,* 14 de noviembre de 1918. Para la fiesta salmantina, «España entera festeja la victoria», *El Sol,* 18 de noviembre de 1918.

[289] Recuerda aquel entusiasmo Françesc Cambó, *Memorias,* Madrid, 1987, p. 267. Ortega dejó un elocuente testimonio en «Albricias nacionales», sin firma, *El Sol,* 23 de marzo de 1918.

[290] «En el momento de la paz. Los nuevos gobiernos que necesita España», *El Sol,* 9 de octubre de 1918.

[291] Ortega, «Los momentos supremos. Idea de un programa mínimo», *El Sol,* 4 de noviembre de 1918. Manifiesto de la Unión Democrática Española: *España,* 7 de noviembre de 1918.

[292] Araquistain, «La crisis de la autocracia» y «Entre dos dictaduras y una revolución», *España,* 14 de junio de 1917 y 7 de noviembre de 1918.
[293] Cambó, *Memorias,* p. 284; [Ortega], «La grave política de estos días», *El Sol,* 25 de noviembre de 1918.
[294] Ortega, «Los momentos supremos. Idea de un programa mínimo», *El Sol,* 4 de noviembre de 1918.
[295] «Don Melquíades Álvarez expone…», *El Sol,* 2 de diciembre de 1918.
[296] «El momento actual es decisivo», *El Sol,* 7 de noviembre de 1918.
[297] Ministerios y fechas: José R. Urquijo, *Gobiernos y ministros españoles (1808-2000),* Madrid, 2001, pp. 212-213.
[298] Manuel Bueno, «El nuevo poder. Del aula al gobierno», *ABC,* 4 de marzo de 1930.
[299] Todo esto en *España invertebrada* [1921], *OC,* 3, pp. 93, 118, 126. Ouimette define este libro como un examen del alma nacional «para considerar su composición psicológica y espiritual desde una perspectiva no mística sino histórica» *—Los intelectuales,* II, p. 167—, pero la historia brilla en realidad por su ausencia en este análisis de Ortega.
[300] Ramiro de Maeztu, «Diretes. Los del 98», *El Sol,* 13 de octubre de 1923.
[301] «En la hora crítica. Llamamiento a las fuerzas liberales», *El Sol,* 30 de septiembre de 1923.
[302] Eduardo Gómez de Baquero, «Hacia el nuevo liberalismo», *El Sol,* 7 de octubre de 1923. «Sobre el porvenir. Una idea que brindamos al Directorio», *El Sol,* 11 de noviembre de 1923. Sobre los consejos brindados por *El Sol* y Ortega al dictador, Javier Zamora, *Ortega y Gasset,* Barcelona, 2002, pp. 246 y ss.
[303] Ortega, «Sobre la vieja política», *El Sol,* 27 de noviembre de 1923.
[304] Miguel de Unamuno, «La minoría selecta», *El Liberal,* 5 de diciembre de 1923.
[305] M. Teresa González Calbet, *La Dictadura de Primo de Rivera. El Directorio Militar,* Madrid, 1987, p. 91, para la nota. Jesús Pabón, *Cambó,* vol. II, Barcelona, 1969, p. 469, para las charlas sobre la nueva España; [Manuel Azaña], «Las cosas en su punto», *España,* 29 de septiembre de 1923.

[306] Ortega, «Imperativo de intelectualidad», *España,* 14 de enero de 1922; «Entreacto polémico», *El Sol,* 15 de marzo de 1925; «Mirabeau o el político» [1927], *OC,* 3, pp. 620-621. «Propósitos», *Revista de Occidente,* julio de 1923, p. 2. Redefinición de la función de intelectual durante esos años: E. López Campillo*, La «Revista de Occidente» y la formación de minorías (1923-1936),* Madrid, 1972, pp. 114-118.
[307] Costa a Altamira, 6 de agosto de 1898, en Cheyne, ed., *El renacimiento ideal,* pp. 104-105.
[308] Llamado «primer partido de intelectuales» por Manuel Suárez Cortina, *El gorro frigio, Liberalismo, democracia y republicanismo en la Restauración,* Madrid, 2000, pp. 55-56.
[309] Altamira a Costa(Alicante, 9 de agosto de 1898), en Cheyne, *El renacimiento ideal,* p. 106.
[310] Luis Morote, «¿Liga o partido? (La Asamblea de Zaragoza)», *El Liberal,* 18 de febrero de 1899.
[311] Juan José Morato, *El partido socialista obrero* [1918], Madrid, 1976, p. 81. García Quejido a Miguel de Unamuno, 16 de septiembre de 1901, en D. Gómez Molleda, *El socialismo español y los intelectuales. Cartas de líderes del movimiento obrero a Miguel de Unamuno,* Salamanca, 1980, p. 399.
[312] Vicente Barrio, «Los intelectuales y el socialismo», *La Nueva Era,* 1902, recogido en *Pensamiento socialista español a principios de siglo,* selección de Manuel Pérez Ledesma, Madrid, 1975, pp. 149-152.
[313] Julián Zugazagoitia, «Glosa optimista. El sentido humanista del socialismo. I. Premisas necesarias», *El Socialista,* 27 de septiembre de 1926; Luis Araquistain, *El ocaso de un régimen,* Madrid, 1930, p. 105, y «Paralelo histórico entre la revolución rusa y la española», *Leviatán,* 1 de marzo de 1936, pp. 25-26; Antonio Ramos Oliveira, «El socialismo y los intelectuales», capítulo sin desperdicio de *Nosotros, los marxistas,* Madrid, 1932, pp. 157-166.
[314] Araquistain, *El pensamiento español contemporáneo,* Buenos Aires, 1968, pp. 98-99.
[315] Maeztu, «Pablo Iglesias», *España,* 28 de agosto de 1904, en Ramiro de Maeztu, *Artículos desconocidos, 1897-1904,* ed. de E. Inman Fox, Madrid, 1977, pp. 270-272.
[316] José Ortega y Gasset, «El recato socialista» y «Miscelánea socialista. I», *El Imparcial,* 2 y 30 de septiembre de 1912, *OC,* 10, pp. 79-81 y 200.
[317] Juan José Morato, *El partido,* p. 76, y *La cuna de un gigante* [1925], ed. facsímil, Madrid, 1984, pp. 25 y 43.
[318] Lecturas marxistas de los socialistas españoles: Pedro Ribas, *La introducción del marxismo en España (1869-1939). Ensayo bibliográfico,* Madrid, 1981, y *Aproximación a la historia del marxismo español (1869-1939),* 1990.
[319] «El programa de nuestro partido», *El Socialista,* marzo y abril de 1886. He tratado más ampliamente de todo esto en *Los socialistas en la política española, 1879-1982,* Madrid, 1997, pp. 15-49.
[320] «Dos errores», *El Socialista,* 10 de diciembre de 1886.
[321] «Los proletarios intelectuales», *El Socialista,* 15 de abril de 1898.

[322] Pablo Iglesias, «La burguesía y los obreros intelectuales», *El Socialista,* 19 de enero de 1924. Años después, Ramón J. Sender sitúa la cultura de la ilegalidad, la única auténtica, en el campo del «proletariado intelectual»: «La cultura española en la ilegalidad», *Tensor,* septiembre de 1935, p. 21.
[323] J. Alcina Navarrete, «Los intelectuales y el socialismo», *Vida Socialista,* 20 de octubre de 1912.
[324] De Ortega, «Conferencia en la Casa del Pueblo de Madrid. 2 de diciembre de 1909. Borrador», *OC,* 10, pp. 119-126. De Azaña, Casa del Pueblo de Alcalá de Henares, *El problema Español. Conferencia pronunciada por D. Manuel Azaña Díaz el día 4 de febrero de 1911 en el local de aquella sociedad,* Ed. facsímil, 1987.
[325] Francisco de Luis Guzmán y Luis Arias González, *Las Casas del Pueblo socialistas en España (1900-1936),* Barcelona, 1997, pp. 140-142. Alejandro Tiana Ferrer, *Maestros, misioneros y militantes. La educación de la clase obrera madrileña, 1898-1917,* Madrid, 1985, pp. 385-386.
[326] Morato, *El Partido,* p. 197. «Nos reunimos en el Ateneo Luis del Valle, Palacios, Sánchez Ocaña, Ortega, Fernando de Río, Bernaldo Quirós, García Cortés, Meliá, Martín Robles, Tomás Elorrieta, Ormaechea, Emilio Corrales, José Belda, Núñez Arenas, Lluria, Negreira, yo y algún otro que deploro muy de veras no recordar», escribe Rafael Urbano en «La “Fabian Society”», *El Socialista,* 18 de diciembre de 1913: Fernando de Río es el mismo Fernando de los Ríos antes de hacer plural su apellido.
[327] Manuel Núñez de Arenas, «La Escuela Nueva», *El Socialista,* 21 de diciembre de 1913, donde recuerda a Luis Bello y José María Salaverría como dos de los jóvenes del Ateneo olvidados por Urbano. Para cursos y conferenciantes, Manuel Tuñón de Lara, *Medio siglo de cultura española (1885-1936),* Madrid, 1977, pp. 160-185. Relación con Ortega: Juan Luis Guereña, «Cultura y política en los años diez: Ortega y La Escuela Nueva», *Cuadernos Hispanoamericanos,* 403-405 (enero-marzo de 1984), pp. 544-563.
[328] Luciano Pellicani, «El liberalismo socialista de Ortega y Gasset», *Leviatán,* 12 (verano de 1983), pp. 55-66. E. Inman Fox, «Sobre el liberalismo socialista (cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915)», en *Ideología y política,* pp. 331-360.
[329] Fernando de los Ríos, «Ortega y Gasset y su nueva integración de romanticismo e idealismo en la visión de la cultura» [1928], *Obras Completas,* Madrid, 1997, vol. III, pp. 318-319; y «South American Perplexities», *Foreign Affairs,* 20 (julio de 1942), p. 650.
[330] La organización del mitin y el estado de espíritu que lo precedió fueron convertidos, no sin apuntes irónicos, en relato novelado por Ramón Pérez de Ayala, *Troteras y danzaderas* [1913], Madrid, Castalia, 1972, pp. 179-185.
[331] «En Barbieri. El mitin de anoche» y «El meeting de ayer. Protesta contra la crisis», *El País* y *El Imparcial,* 15 de febrero de 1910.
[332] Intervención de Largo Caballero en el «IX Congreso del Partido Socialista Obrero», *El Socialista,* 4 de octubre de 1912. Julián Besteiro, «El Congreso socialista español y la sacra familia», *Vida Socialista,* 29 de septiembre de 1912.
[333] Ortega, «Pablo Iglesias», *El Imparcial,* 13 de mayo de 1910. Sobre la santidad de Iglesias: Manuel Pérez Ledesma, «¿Pablo Iglesias, santo? La

mitificación de un líder socialista», en *El obrero consciente,* Madrid, 1987, pp. 142-152.
[334] Las expone Ortega en «Miscelánea» y las glosa Antonio Elorza en *La razón y la sombra,* Madrid, 1984, pp. 59-61.
[335] «Liga de Educación Política Española», *El Socialista,* 19 de octubre de 1913.
[336] «El Traidor» y «Comentarios a un discurso», *El Socialista,* 23 y 24 de octubre de 1913.
[337] Los vemos, discutiendo la política de acercamiento al Partido Liberal y a Romanones, en Manuel Azaña, *Diarios Completos,* anotaciones de 20 de marzo de 1915 y 14 de mayo [de 1916], Barcelona, 2000, pp. 88-89 y 95-96. [Desde la fechada en 15 de abril, las entradas del diario de Azaña agrupadas bajo el epígrafe «Madrid, 1915» corresponden en realidad a 1916.]
[338] De Luis Araquistain, «Necesidad de un partido liberal no servil», *España,* 24 de octubre de 1918; y sin firma: «Los intelectuales españoles y el socialismo», *España,* 6 de marzo de 1920. Para el grupo catalán, Mercè Barceló, *El pensament politic de Serra i Moret: nació, democracia i socialisme,* Barcelona, 1984, pp. 31-32. Incorporación de De los Ríos al PSOE: Virgilio Zapatero, *Fernando de los Ríos. Biografía intelectual,* Valencia, 1999, pp. 133-138.
[339] Trata con detalle el cisma socialista y los diferentes caminos seguidos por buen número de intelectuales, como Núñez Arenas, Andrés Ovejero, Eduardo Torralba, Julio Álvarez del Vayo, Luis Araquistain, Juan Andrade, Eduardo Ugarte, Gabriel León Trilla, Joaquín Maurín o Andrés Nin, Gerald H. Meaker, *The Spanish revolutionary left, 1914-1923,* Stanford, 1974, passim.
[340] Para Largo y Besteiro: intervenciones en el XII Congreso del PSOE. Negrín en las celebraciones republicanas, Alianza Republicana, *El 11 de febrero de 1926,* Madrid, 1926 y *El Sol,* 12 de febrero de 1927. Lo último es de su conferencia en la Casa del Pueblo «La ciencia y el socialismo», *El Socialista,* 3 de diciembre de 1929.
[341] Martínez Ruiz, «La vida», *Arte Joven,* 15 de abril de 1901; «La protesta», *El País,* 28 de junio de 1905. Manuel Azaña, *El problema español. Conferencia pronunciada por… el día 4 de febrero de 1911 en el local de aquella sociedad,* Casa del Pueblo de Alcalá de Henares, ed. facsímil, 1987, p. 28.
[342] Salvador Rodrigo [Manuel Azaña], «El paso honroso», *Gente Vieja,* 10 de marzo de 1901.
[343] Azaña, «La responsabilidad de las multitudes» [1900] y «La libertad de asociación» [1902], *OC,* III, pp. 615-641 y I, pp. 58-75. Para el debate: *El Imparcial,* 6, 9 y 20 de enero de 1902.
[344] Exaltación nacional a propósito de Echegaray: «Hay Patria», *El Liberal,* 20 de marzo de 1905.
[345] «Carta a Pidal», *El Imparcial,* 11 de noviembre de 1906.
[346] Azaña, *El problema español,* passim.
[347] Martín Piñol [Manuel Azaña], «Vistazo a la obra de una juventud», *La Correspondencia de España,* 25 de septiembre de 1911, *OC,* I, pp. 83-86.
[348] «Elecciones en el Ateneo. Ramón y Cajal, presidente» y «La presidencia del Ateneo. Elección de Labra», *El Imparcial,* 7 y 20 de febrero de 1913; «El

Ateneo contra la oligarquía» y «La elección en el Ateneo. Ramón y Cajal no acepta», *El País,* 8 de febrero de 1913; carta de Azaña a José María Vicario, 2 de febrero de 1913: *OC,* III, p. 695.

[349] Amplia reseña de la conferencia en *El Liberal,* 7 de diciembre de 1913.

[350]*Diarios:* 20 de marzo de 1915, para la intervención de Ortega; 14 de mayo de 1916, para la de Azaña.

[351] Mitin del Odeón: *El Liberal,* 5 de mayo de 1919.

[352] Para el carácter sagrado de la Gran Guerra y el mito de la regeneración política por los combatientes, Emilio Gentile, «Un'apocalisse nella modernità. La Grande Guerra e il mito della rigenerazione della politica», *Storia Contemporanea,* XXVI: 5 (octubre de 1995), pp. 733-787.

[353] Manuel Azaña, «Reims y Verdún» (conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid el 25 de enero de 1917), *OC,* I, pp. 130-133. He tratado con más amplitud este asunto en «Azaña ante la Gran Guerra», *Claves de Razón Práctica,* 94 (julio-agosto de 1999), pp. 64-67.

[354] De la que fue testigo Pedro Sainz Rodríguez, *Testimonio y recuerdos,* Barcelona, Planeta, 1978. p. 67. Vicente Guarner también recordaba a Azaña durante estos meses «tras un rimero enorme de libros»: *Cataluña en la guerra de España,* Madrid, G. del Toro, 1975, p. 23.

[355] Ponencia de guerra y Marina leída por Manuel Azaña en la Asamblea del Partido Reformista, *El Sol,* 1 de diciembre de 1918.

[356] Manuel Azaña, *Estudios de política francesa. La política militar, OC,* I, p. 260; «Las reformas militares», *El País,* 22 de noviembre de 1915; y «Le problème militaire», *Hispania,* tomo I (enero-diciembre de 1918), pp. 267-272.

[357] Manuel Azaña, «Los motivos de la germanofilia» (25 de mayo de 1917), OC, I, pp. 143-146.

[358] Azaña a Besteiro: *Diarios Completos,* 2 de mayo de 1927, p. 124. [Azaña], «La comisión de los veinticinco y las responsabilidades», *España,* 4 de agosto de 1923.

[359] Carta a Álvarez: catálogo de la exposición *Azaña,* Madrid, 1990, pp. 45-47; [Azaña], «Postrimerías de la concentración radical», *España,* 386, 8 de septiembre de 1923; Azaña, «La dictadura en España», *Europe,* noviembre de 1923, en *OC,* I, pp. 541-542.

[360]*Apelación a la República,* [La Coruña, 1924], pp. 4 y 33. Miguel de Unamuno, «El dilema», *España,* 19 de mayo de 1923.

[361] Ramiro de Maeztu, «Ignorancia y silencio» y «Diretes. Los del 98», *El Sol,* 5 de junio y 13 de octubre de 1923.

[362] Manuel Azaña, «La defección de un hombre del 98» y «¡Todavía el 98!», *España,* 9 de junio y 20 de octubre de 1923. Al recoger este artículo en *Plumas y palabras,* Azaña modificó por «Opina un escritor» lo que en 1923 había sido «Opina el señor Maeztu».

[363] «El cirujano de hierro, según Costa», *España,* 24 de noviembre de 1923.

[364] Azaña, «Una constitución en busca de autor», *España,* 12 de enero de 1924, donde critica lo expuesto por Sancho Quijano [Salvador de Madariaga] en «Carácter y Constitución», *El Sol,* 3 de enero de 1924. Tópico sobre el siglo XIX: *Diarios completos,* anotación de 14 de mayo [de 1916], Barcelona, 2000, p. 95.

[365] Manuel Azaña, «Sobre Luis Araquistain», *La Pluma,* marzo de 1921, y «Balance de una empresa de reconstrucciones», *España,* 22 de diciembre de 1923.
[366] En *Diarios,* 25 de enero de 1915, Azaña dice haber pasado cuatro horas trabajando en su Ganivet. Publicó «En torno a Ganivet» en *La Pluma,* febrero de 1921, pp. 87-96. *El «Idearium» de Ganivet* apareció en *Plumas y palabras,* Madrid, 1930, recogido en *OC,* I, pp. 568-619.
[367] Joseph Pérez, «Manuel Azaña et l'histoire», en J. P. Amalric y P. Aubert, *Azaña et son temps,* pp. 142-147. Observación de Maravall, *Las Comunidades de Castilla,* Madrid, 4ª ed., 1984, p. 38.
[368] Joseph Pérez llama la atención sobre esta frase en *La revolución de las Comunidades de Castilla,* Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 254 y 474.
[369] En el «Discurso a los republicanos catalanes», 30 de agosto de 1934, *OC,* II, p. 996.
[370] Para la tesis del *final push* de la clase obrera en los procesos de democratización, D. Rueschemeyer, E. H. Stephens y J. D. Stephens, *Capitalist development and democracy,* Cambridge, 1992.
[371] A pesar de que en muchas ocasiones se da por hecho que Ortega conocía estas notas, lo cierto es que no vieron la luz hasta la edición de las *Obras Completas* de Azaña, vol. III, p. 866.
[372] El doctor Avúnculus [Azaña], «La *Revista de Occidente*. Propósitos y profecías»; sin seudónimo ni firma: «¡Rompan filas!» y «Santos y señas», *España,* 15 y 22 de septiembre de 1923 y 23 de febrero de 1924.
[373] [Manuel Azaña], «Santos y señas».
[374] Ignacio Carral, «¿Cómo nacieron los partidos que han hecho la revolución?», *Estampa,* 10 de octubre de 1931. Datos biográficos de Giral: *El Sol,* 10 de julio de 1931, con motivo de su elección como rector de la Central; de Martí Jara, *Alianza. Boletín de Alianza Republicana,* agosto y septiembre-octubre de 1930, con ocasión de su temprana y muy sentida muerte. Cipriano Rivas Cherif, *Retrato de un desconocido,* Barcelona, 1981, p. 129.
[375] Alianza Republicana, *El 11 de Febrero de 1926. Manifiesto,* Madrid, 1926, pp. 191-198. Palabras de Azaña en la reunión del grupo celebrada bajo su presidencia el 29 de marzo de 1930, *El Sol,* 1 de abril de 1930.
[376] «Texto taquigráfico del discurso de D. Melquíades Álvarez», *El Sol,* 29 de abril de 1930. Prieto (conferencia del 25 de abril en el Ateneo de Madrid), *Con el rey o contra el rey,* México, 1972, p. 300: «Alba comienza a definirse», escribe: *Nosotros,* 22 de mayo de 1930. Emilio Mola, *Lo que yo supe… Memorias de mi paso por la Dirección General de Seguridad,* Madrid, 1933, p. 115.
[377] Azorín, «La República es de los intelectuales», *Crisol,* 4 de junio de 1931.
[378] Como recuerdan Javier Tusell y Genoveva G. Queipo de Llano en *Los intelectuales y la República,* Madrid, 1990, p. 259.
[379] Julián Marías, *Una vida presente,* Madrid, 1988, p. 80; *El Sol,* 23 de febrero de 1930.
[380] Luis de Zulueta, «Unamuno en España», *El Sol,* 9 de febrero de 1930. Saludo a Don Miguel de Unamuno, en *Nueva España,* 2, [15 de febrero de 1930].

[381] «Preparativos en Irún», *El Sol,* 9 de febrero de 1930. Indalecio Prieto, «La repatriación de Unamuno», en *Convulsiones de España,* México, 1969, vol. III, pp. 189-192.
[382] «Unamuno es recibido por el pueblo de Salamanca», *El Sol,* 14 de febrero y 3 de mayo de 1930. Emilio Mola, *Lo que yo supe… Memorias de mi paso por la Dirección General de Seguridad,* Madrid, 1932, pp. 116-121
[383] Viaje y solicitud denegada*, Alianza. Boletín de Alianza Republicana,* marzo y mayo de 1930; «La conferencia de D. Miguel de Unamuno», *El Sol,* 3 de mayo de 1930.
[384] «Conferencia de D. Miguel de Unamuno en el Cinema Europa», *El Sol,* 6 de mayo de 1930.
[385] «Las conferencias de Unamuno», *Nosotros,* 8 de mayo de 1930. Texto completo: Miguel de Unamuno, *Dos artículos y dos discursos,* ed. de David Robertson, Madrid, 1986.
[386] Mola, *Lo que yo supe…*. Dámaso Berenguer, *De la Dictadura a la República,* Madrid, 1946, p. 128.
[387] Cipriano Rivas, «Carta abierta a Miguel de Unamuno», *España,* 13 de octubre de 1923; y Miguel de Unamuno, «¿Qué más se quiere de mí?», *España,* 3 de noviembre de 1923.
[388] Ortega, «Organización de la decencia nacional» y «Sobre el poder de la prensa», *El Sol,* 5 de febrero y 13 de noviembre de 1930.
[389] María Zambrano, a propósito de su lectura de los folletones de *La rebelión de las masas* en *El Sol: Delirio y destino,* Madrid, 1998, p. 95. Para el grupo de «intelectualmente adictos» a Ortega y su escrito de abril de 1929 solicitando conocer su opinión: Ortega, *OC,* 11, pp. 102 y 106.
[390] Ortega, «Un proyecto», *El Sol,* 6 de diciembre de 1930. María Zambrano, «Carta de una joven a su maestro, don José Ortega y Gasset» (11 de febrero de 1930), *Revista de Occidente,* 120 (mayo de 1991), 13-15.
[391] Para la «junta magna»: «Un proyecto», *El Sol,* 6 de diciembre de 1930. Para el encuentro con Cambó: Borja de Riquer, «El intelectual “diletante” y el político inmovilista. Las relaciones entre José Ortega y Gasset y Francesc Cambó en los años 1930-1931», en Manuel Suárez Cortina, coord., *La cultura española en la Restauración,* Santander, 1999, pp. 578-583. «Bah —respondió Unamuno cuando le preguntaron por el proyecto de Ortega—: Eso no es nada. Porque en todo caso, ¿dónde están y quiénes son esas capacidades; quién las elige, quién sabe lo que son? No vengamos a lo de la elite»: V. B., «Media hora de charla con Unamuno», *Nosotros,* 8 de mayo de 1930.
[392] «Imperativo de intelectualidad», *España,* 14 de enero de 1922, 11, pp. 11-13. No es cierto, por tanto, que en la nueva llamada de Ortega haya, como le dijo Ramiro Ledesma, «la rectificación completa de todo cuanto hasta aquí ha escrito acerca de las relaciones del intelectual y la política»: «La vida política», *La Conquista del Estado,* 14 de marzo de 1931.
[393] Ortega, «Sobre el poder de la prensa», *El Sol,* 13 de noviembre de 1930.
[394] Ortega, «Un proyecto», *El Sol,* 6 de diciembre de 1930. Cansinos, *La novela de un literato,* 3, p. 259.
[395] Pérez de Ayala, «Al servicio de la República» (marzo de 1931), en *Escritos políticos,* p. 215.

[396] «El error Berenguer», *El Sol,* 15 de noviembre de 1930. «Al servicio de la República», 10 de febrero de 1931, en *OC,* 11, pp. 125-128. Para la afluencia: Ramón Pérez de Ayala, «Al servicio de la República» (marzo de 1931), *Escritos políticos,* Madrid, 1980, pp. 218-220. Imagen final: Cansinos, *La novela de un literato,* 3, 259.
[397] Reunión del grupo y manifiesto, fechado en enero de 1930: *El Sol,* 11 de febrero y 13 de marzo.
[398] Manuel Azaña, *Discursos políticos,* Barcelona, 2004, pp. 63-76.
[399] Todo esto, y los discursos, en *El Sol,* 30 de septiembre de 1930.
[400] Como dirá el mismo Azaña en el discurso de más enjundia de los pronunciados ese mismo año, el 20 de noviembre: «Tres generaciones del Ateneo», *OC,* I, p. 620.
[401] Discurso en la plaza de toros de Madrid (29 de septiembre de 1930), *OC,* vol. II, pp. 13-17.
[402] Enrique Martí Jara, *El Rey y el Pueblo. El constitucionalismo de la postguerra y la Propuesta de Constitución Española,* Madrid, 1929, pp. 11 y 315. Palabras de Luis de Zulueta, tomadas por Gregorio Marañón para el prólogo a Marcelino Domingo: *¿Adónde va España?,* Madrid, 1930, p. X.
[403] Los firmantes de un manifiesto de Alianza eran 11 escritores, 10 catedráticos, 3 médicos y un impresor. Y otro manifiesto publicado por el partido radical socialista lo firmaban 17 abogados, 13 escritores, 10 médicos, 9 periodistas, 7 industriales, 6 comerciantes, 6 agentes comerciales, un ingeniero y un obrero.
[404] Luis Araquistain, *El ocaso de un régimen,* Madrid, 1930, p. 261.
[405] Categorías señaladas por Ortega, que las opone al clero humilde y las órdenes religiosas populares, y al comerciante y pequeño industrial: «A los electores de Madrid» (11 de abril de 1931; firmado también por Marañón y Pérez de Ayala): Ortega, *OC,* XI, p. 126.
[406] Para esto y lo que sigue, Manuel Azaña, «Discurso en la plaza de toros de Madrid» (29 de septiembre de 1930), y «Tres generaciones del Ateneo». Repito aquí algunas cosas de mi *Manuel Azaña, una biografía política,* Madrid, 1990, pp. 67-76.
[407] Manuel Azaña, «Al pie del monumento de Cartagena», *España,* 17 de noviembre de 1923.
[408] 1925 como «Annus mirabilis»: Metchthild Albert, *Vanguardistas de camisa azul*, Madrid, 2003, p. 21. María Zambrano, «De nuevo el mundo», *Hoja Literaria*, 1 [enero de 1933].
[409] Eduardo López de Ochoa, *De la Dictadura a la República*, Madrid, 1930, pp. 169-172. Paul Aubert, «Le rôle des intellectuels», en Serrano y Salaün, *Temps de crise*, pp. 103-104.
[410] Ramón J. Sender, «La cultura y los hechos económicos», *Orto*, 1 marzo 1932, ed. facsímil de Javier Paniagua, Valencia, 2001, vol. I, pp. 25-28. «Ponencia colectiva», *Hora de España*, agosto de 1937, p. 85.
[411] Paul Aubert, «Madrid, polo de atracción de la intelectualidad a principios de siglo», en Ángel Bahamonde y Luis E. Otero, *La sociedad madrileña durante la Restauración, 1876-1931,* Madrid, 1989, vol. II, pp. 101-137.
[412] Francisco Ayala, *Recuerdos y olvidos*, Madrid, 1988, pp. 35-96.

[413] José Ruiz-Castillo Basala, *El apasionante mundo del libro. Memorias de un editor*, Barcelona, 1972, pp. 175-178. «Itinerarios jóvenes de España. Rafael Alberti», *La Gaceta Literaria*, 1 de enero de 1929.

[414] Manuel Tuñón de Lara, *Medio siglo de cultura española*, Madrid, 1977, p. 426. Enrique Azcoaga, «Arturo Serrano Plaja, mi compañero de grupo literario», en *Homenaje a Arturo Serrano Plaja*, Madrid, 1984, pp. 47-49. Emiliano Aguado, *Manuel Azaña*, Madrid, 1986, p. 159.

[415] Ricardo Gullón, «Recuerdos de un amigo», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 477-478, marzo-abril de 1990, pp. 69-76; también, «La generación de 1936», en *La invención del 98 y otros ensayos*, Madrid, 1969, p. 174.

[416] José Moreno Villa, *Vida en claro*, Madrid, 1976, p. 141. Antonio Tovar, «Ramón, asceta», febrero de 1949, en *Ensayos y peregrinaciones*, Madrid, 1960, pp. 289-299.

[417] Julio Caro Baroja, *Los Baroja*, Madrid, 1978, p. 88.

[418] Conferencias, cursos, conciertos y otras actividades entre 1912 y 1936, Isabel Pérez-Villanueva, *La Residencia de Estudiantes*, Madrid, 1990, pp. 261-268. Texto de la conferencia de Keynes de 10 de junio de 1930, *Residencia*, 1932, 1, pp. 15-17; presencia de Ravel, Milhaud y Poulenc: «Músicos franceses en la Residencia», *Residencia*, 1933, 1, pp. 22-26. Crónica «Le Corbusier en Madrid», por el arquitecto F[ernando] G[arcía] M[ercadal], *La Gaceta Literaria*, 15 de mayo de 1928.

[419] José Ortega, «Dislocación y restauración de España. 1. Introducción casi lírica», *El Sol*, 14 de julio de 1926. Luis de Zulueta, «La generación de la Dictadura», *El Sol*, 20 de enero de 1931. Francisco Ayala, «Nueva política», *Atlántico*, 5 de julio de 1929. Antonio Espina, «Vísperas del año 30», *El Sol,* 10 de noviembre de 1927.

[420] Antonio Espina, «Vísperas». José Bergamín, «Literatura y brújula. "Seguro azar", de Pedro Salinas», *La Gaceta Literaria*, 1 de febrero de 1929. Ricardo Gullón, «La generación de 1936», en *La invención del 98*, pp. 162-167.

[421] Como la denomina Laurent Boetsch, *José Díaz Fernández y la otra Generación del 27*, Madrid, 1985. Una guía de excepcional valor para este periodo es Juan Manuel Bonet, *Diccionario de las vanguardias en España, 1907-1936*, Madrid, 1995.

[422] María Zambrano, *Delirio y destino*, Madrid, 1998, p. 53. Bergamín, citado por Nigel Dennis, *José Bergamín-Manuel de Falla (1924-1935). El Epistolario*. Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 16

[423] Francisco Ayala, *Recuerdos*, pp. 11-113. Zambrano, *Delirio*, pp. 48 y 46. Juan Rejano, «Salazar Chapela» [14 de marzo de 1965], en *Artículos y ensayos*, ed. de Manuel Aznar, Sevilla, 2000, p. 232. Luis Buñuel, *Mi último suspiro*, Barcelona, 1982, pp. 70-71.

[424] Julián Marías, «¿Generación de 1927?», en Gregorio Prieto, *Federico García Lorca y la Generación del 27*, Madrid, 1977, pp. 175-182. Pedro Laín, *España como problema*, Madrid, 1956, vol. II, pp. 431-435 y *Descargo de conciencia*, Madrid, 1989, pp. 17 y 18. Max Aub, *Cuerpos presentes*, Segorbe, 2001, 115-116. Juan Gil-Albert, *Drama patrio* [1977], en *Obra completa en prosa*, Valencia, 1984, vol. 7, p. 262.

[425] Buñuel, *Mi último suspiro*, pp. 70-71. Alberti, *La arboleda*, 1, pp. 276-277.
[426] Alfonso Berardinelli, «Por una nueva ética del intelectual y del escritor», en *La cultura del 900*. Madrid, 1985, vol. 1, *Literatura*, pp. 210-211.
[427] Ortega, *La deshumanización del arte* [1925], *OC*, 3, pp. 354-355. Para el debate sobre el papel de Ortega —si notario o propulsor— en el desarrollo de las vanguardias, Fulgencio Castañar, *El compromiso en la novela de la II República*, Madrid, 1992, pp. 16-20. Brigitte Magnien, «Crise du roman», en Carlos Serrano y Serge Salaün, *Temps de crise*, p. 230, afirma que si Ortega no propuso reglas ni métodos, consagró y legitimó con su prestigio y autoridad intelectual lo que debe ser la novela moderna.
[428] Editorial «Post-Guerra»; Julio Alcaraz, «La crisis del régimen parlamentario»; Editorial «Los intelectuales, la clase obrera y la crisis de la burguesía», *Post-Guerra*, 25 de julio, 25 de agosto y 25 de septiembre de 1927.
[429] Irene Falcón, *Asalto a los cielos*, Madrid, 1996, pp. 71-73. Josep Renau, «Notas al margen de Nueva Cultura», en *Nueva Cultura*, edición facsímil, Vaduz y Madrid, 1977, p. XIV. Cita y nombres, Enric Satué, *Los años del diseño. La década republicana*, Madrid, 2003, pp. 16-30
[430] Un primer apunte, José Esteban, «Editoriales y libros de la España de los años treinta», *Cuadernos para el diálogo*, Extraordinario XXXII, noviembre 1972, pp. 298-301, que incluye el manifiesto firmado por los frustrados escritores de CIAP, deseosos de «continuar con el mismo entusiasmo la magna labor de propagar el libro, signo supremo de la civilización». Para la dirección literaria de CIAP por Pedro Sainz Rodríguez, su *Testimonio y recuerdos,* Barcelona, 1978, pp. 124-136. «Boom» del libro de izquierda, Víctor Fuentes, *La marcha al pueblo en las letras españolas, 1917-1936*, pp. 34-38. Relación de títulos publicados por cada editorial, Francisco Caudet, «El libro de avanzada en los años 30», en *Las cenizas del Fénix,* Madrid, 1993, pp. 107-143. La observación de Ortega, «Sobre un periódico de las letras», *La Gaceta Literaria*, 1 enero 1927. Datos sobre editoriales, tiradas y autores, Jesús A. Martínez Martín, ed., *Historia de la edición en España, 1836-1936*, Madrid, 2001.
[431] «Salutación», *La Gaceta Literaria*, 1 de enero de 1927. Ernesto Giménez Caballero, *Memorias de un dictador*, Barcelona, 1979, pp. 58-64.
[432] J. Antonio Balbontin, «Pensamiento y acción», *Post-Guerra*, 25 de junio de 1927; también los editoriales: «Los intelectuales, la clase obrera y la crisis de la burguesía», 25 de septiembre de 1927, y «Al cumplir el primer año», 1 de junio de 1928.
[433] Francisco Ayala, «Una encuesta a la juventud española», *La Gaceta Literaria*, 1 de enero de 1928.
[434] Antonio Espina, «Una encuesta a la juventud española», *La Gaceta Literaria*, 15 de noviembre de 1927 y «Una pequeña aclaración: política y vanguardia», *El Sol,* 14 de marzo de 1929. Respuesta de Esteban Salazar Chapela, *La Gaceta Literaria*, 1 de enero de 1928.
[435] César M. Arconada, «Una encuesta a la juventud española», *La Gaceta Literaria*, 1 de enero de 1928.

[436] José Díaz Fernández, «Revisión de un centenario. Goya, español, demócrata» y «Acerca del arte nuevo», *Post-Guerra*, julio de 1927 y 25 de septiembre de 1927, pp. 4-5 y 6-8.
[437] Carta y relación de firmantes: Genaro Artiles, Ayala, José P. Bances, Corpus Barga, Chaves Nogales, Díaz Fernández, Espina, García Lorca, Fernando González, Jarnés, Ángel Lázaro, José López Rubio, José Lorenzo, Antonio Obregón, Francisco Pina, Rodríguez de León, Rivas Cherif, Salazar y Chapela, Salinas, Sender, Eduardo Ugarte, Fernando Vela, José Venegas, Luis G. Valdeavellano, Francisco Vighi, en José Ortega, *OC*, 11, pp. 1102-1106. Miguel de Unamuno, notas de 1927 a *Cómo se hace una novela, OC*, 8, pp. 750-751. Otras críticas a la «pureza», Genoveva García Queipo de Llano, *Los intelectuales y la dictadura de Primo de Rivera*, Madrid, 1988, pp. 351-358.
[438] Rafael Cansinos-Asséns, *La novela de un literato*, Madrid, 1993, vol. 3, p. 248. Editorial «Primeras palabras. Forma y contenido», *Nosotros*, 1, 1 de mayo de 1930.
[439] María Zambrano, «Carta de una joven a su maestro, d. José Ortega y Gasset», 11 de febrero de 1930, *Revista Occidente*, 120 (mayo de 1991), pp. 13-15.
[440] María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España. Ensayos y notas (1936-1939)*, Madrid, 1977, pp. 42-47
[441] Francisco Pina, «Una fórmula que no muere», prólogo a *Escritores y pueblo*, Valencia, 1930, recogido en Esteban y Santonja, *Los novelistas sociales (1928-1936). Antología*, Barcelona, 1988. «Las fuerzas jóvenes. "Nueva España", *El Sol*, 12 de enero de 1930. Julián Zugazagoitia, «La masa en la literatura» y José Díaz Fernández, «El nuevo liberalismo», *Nueva España*, enero y febrero de 1930. Antonio Espina, «La tonificación de los neutros» e «¿Incompatible? La cultura y el espíritu proletario», *Nueva España*, abril de 1930 y *El Sol,* 18 de julio de 1930.
[442] José Díaz Fernández, «1930. La Nueva Generación», *El Sol*, 16 de julio de 1930, donde recuerda el artículo de Espina de 1927.
[443] «Banquete a Giménez Caballero», *La Gaceta Literaria*, 15 de febrero de 1930. Giménez Caballero, *Memorias de un dictador*, p. 67. Cita de Bragaglia, Adrian Lyttleton, *The seizure of power. Fascism in Italy, 1919-1929*, Londres, 1973, p. 385.
[444] Ernesto Giménez Caballero, «Alocución universitaria», *La Gaceta Literaria*, 1 de marzo de 1930. Ramiro Ledesma Ramos, «El concepto católico de la vida. Y II», *La Gaceta Literaria*, 15 de octubre de 1930. José María Salaverría, «Dos actitudes. Interpretaciones», *ABC*, 20 de febrero de 1930. Eugenio Montes, respuesta a «¿Qué es la vanguardia?», *La Gaceta Literaria*, 15 de julio de 1930.
[445] Dionisio Ridruejo, *Casi unas memorias*, Barcelona, 1976, p. 154.
[446] Juan Ramón Jiménez a Rafael Alberti, 31 de mayo de 1925, en Alberti, *Canto de siempre*, selección de J. Cordero-Matheos, Madrid, 1980, p. 57. Pedro Salinas, «La poesía de Rafael Alberti», *Literatura española del siglo XX*, Madrid, 1989, pp. 185-190. Para Lorca, José Bergamín, prólogo a *Poeta en Nueva York*, cit. por Daniel Devoto, «Notas sobre el elemento tradicional en la obra de García Lorca», en *Federico García Lorca*, ed. de Ildefonso-Manuel Gil,

Madrid, 1989, p. 23. También aquí, Fernando Lázaro Carreter, «Apuntes sobre el teatro de García Lorca», p. 335 para la cita.
[447] Rafael Alberti, *La arboleda perdida. Memorias*, Barcelona, 1989, pp. 291-292. Ramón J. Sender, «La cultura y los hechos económicos», *Orto*, 1, marzo de 1932.
[448] «Los novelistas y la vida nueva», *La Libertad*, 24 de mayo de 1931.
[449] Salinas a Guillén, 8 de junio de 1931, en Pedro Salinas y Jorge Guillén, *Correspondencia, 1923-1951*, ed. de Andrés Soria Olmedo, Barcelona, 1992, p. 138. Antonio de Obregón, «El fracaso de Alberti», *Nueva España*, 48, 10 de junio de 1931, p. 18.
[450] Cansinos-Asséns, «Ramón J. Sender y la novela social», *La Libertad*, enero de 1933. César M. Arconada, «Quince años de literatura española», *Octubre*, junio-julio de 1933. De Sender, además de lo citado, «El novelista y las masas», *Leviatán*, mayo de 1936, pp. 31-35. Hay buenas colecciones de piezas sobre estos debates en José Esteban y Gonzalo Santonja, *Los novelistas sociales (1928-1936). Antología*, Barcelona, 1988, pp. 79-82, y en Christopher H. Cobb, *La cultura y el pueblo. España, 1930-1939*, Barcelona, 1980.
[451] Bragaglia, citado por Emilio Gentile, *Il culto del littorio*, Roma-Bari, 2001, p. 182.
[452] Enrique Montero, «*Octubre*: revelación de una revista mítica», introducción a la edición facsímil de *Octubre*, Vaduz y Madrid, 1977, pp. XI-XII. Para Berlín y la política comunista de aquel año, Arthur Koestler, *La escritura invisible*, de la que hay varias ediciones.
[453] Éluard a Gala, 7 u 8 de abril de 1935, en Paul Éluard, *Cartas a Gala (1924-1948)*, ed. de Pierre Dreyfus, Barcelona, 1986, pp. 211-212.
[454] Alberti, *Arboleda (Segunda Parte)*, Barcelona, 1987, pp. 19-25 / 56-57.
[455] Arturo Serrano Plaja, «Recital en Socorro Rojo», *Hoja Literaria*, abril de 1933, p. 10.
[456]*Patronato de Misiones Pedagógicas, Septiembre de 1931 - Diciembre de 1933*, Madrid, 1934, edición facsímil de Mª Dolores Cabra Loredo, p. IX. Bergamín recibió con un violento ataque la información gráfica de las Misiones, *Residencia*, febrero de 1933, pp. 1-21, calificándolas de propaganda seudorreligiosa, mixtificación pedantesca, y tratando a las Misiones como «un pilatesco afán escénico de lavarse las manos ante la sangre»: J[osé] B[ergamín], «La letra y la sangre», *Cruz y Raya*, 15 de abril de 1933. La idea de conectar a la aldea con la Nación por medio de la radio es de Fernando de los Ríos: debate sobre Presupuesto del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, *DSCC*, 23 de marzo de 1932, p. 4709.
[457] Irene Falcón recuerda su experiencia en entrevista con Christopher Cobb, «El grupo teatral *Nosotros*» en VV. AA., *Literatura popular y proletaria*, Sevilla, 1986, pp. 267-277. Propósitos de La Barraca: «Extracto de la Memoria del Teatro Universitario “La Barraca”», en Luis Sáez de la Calzada, *“La Barraca”. Federico García Lorca y su Teatro Universitario*, Madrid, 1976, reproducido entre pp. 42 y 43. Colaboración de clases, De los Ríos, *DSCC*, cit., p. 4710. Amistad de Lorca con De los Ríos y creación de La Barraca, Ian Gibson, *Federico García Lorca*, Barcelona, 1987, 2, pp. 153-171. Teatro tendencioso: Pérez Domènech, «Hablan los jóvenes autores. Alberti», *El Imparcial*, 23 de abril de 1933.

[458] María Teresa León, *Memoria de la melancolía,* Buenos Aires, 1970, pp. 79-80.
[459]*El Partido Comunista de España ante las Cortes Constituyentes. Programa electoral* [Madrid, 1931], pp. 6-7.
[460] «Tesis sobre la situación y las tareas de la Internacional Comunista», *VI Congreso de la Internacional Comunista*, México, 1977, primera parte, p. 108.
[461] Expulsión del grupo acusado de no haber comprendido el carácter de la revolución democrático-burguesa, *Frente Rojo*, 22 de octubre de 1932. Jesús Hernández, «El PCE y la lucha por el gobierno obrero y campesino», Informe al XIII Pleno del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista, *La Internacional Comunista*, enero-febrero de 1934, pp. 69-77.
[462] Manuel Aznar Soler, «Literatura española y antifascismo (1927-1930)», *II Congreso Internacional de Escritores para la defensa de la cultura (1937)*, Valencia, 1987, II, pp. 45-48.
[463] Presentación, Emilio Prados, «No podréis», *Octubre*, junio-julio de 1933, y «Existen en la Unión Soviética...» *Octubre*, octubre-noviembre de 1934.
[464] José Bergamín, «Hablar en cristiano», *Cruz y Raya*, julio de 1935, y «Los escritores ante el capitalismo», *Leviatán*, octubre-noviembre de 1935. Arturo Serrano Plaja, «En torno al Congreso Internacional de Escritores. Carta abierta a José Bergamín», *Leviatán*, septiembre de 1935.
[465] Textos de Serrano Plaja, Sender y Alberti en *Octubre*, 4 y 5, octubre-noviembre de 1933, número extraordinario dedicado al XVI aniversario de la revolución. Para Sender, Alberti y Arconada como escritores comunistas, Rafael Cruz, *El arte que inflama. La creación de una literatura política bolchevique en España, 1931-1936*, Madrid, 1999.
[466] Rafael Alberti, «Segundo noticiario de un poeta en la URSS. I. Vísperas del Primer Congreso de escritores soviéticos», *Luz*, 23 de agosto de 1934; «Discurso al Primer Congreso de los escritores soviéticos», agosto de 1934, reproducido en Esteban y Santonja, *Los novelistas sociales*, pp. 138-140.
[467] Josep Renau, «Notas al margen de *Nueva Cultura*», prólogo a *Nueva Cultura*, 1935-1937, edición facsímil, Liechtenstein, 1977, pp. XV-XVIII. Para la delegación española, Manuel Aznar Soler, «Estudio introductorio», *I Congreso Internacional de escritores para la defensa de la cultura (París, 1935)*, Valencia, 1987, vol. I, pp. 27-35.
[468] «Defensa de la Cultura», *El Mono Azul*, 27 de agosto de 1936, que presenta la Alianza de Intelectuales Antifascista como un organismo no acabado de nacer «al calor de esta espléndida llamarada liberadora que vivimos» ya que muchos de sus miembros militaban en la Asociación de Escritores Revolucionarios, cuya sede es Moscú.
[469] José Díaz Fernández, «La línea general», *Línea*, 29 de noviembre de 1935. «Manifiesto electoral de Nueva Cultura», *Nueva Cultura*, febrero de 1936.
[470] Manuel Azaña, «Alocución por radio al pueblo español», *OC*, III, pp. 607-609.
[471] Editorial «Segunda guerra de Independencia», ABC, 25 de julio de 1936. Pedro Bosch-Gimpera, «España. Texto de la lección inaugural del curso

1937-1938 de la Universidad de Valencia», en *El problema de las Españas*, México, 1981, pp. 89-90.

[472] Federica Montseny, *La Commune de París y la revolución española* y *La Commune, primera revolución consciente. La incorporación de las masas a la historia*, Valencia, 1937. Diego Abad de Santillán, *La revolución y la guerra de España*, La Habana, 1938.

[473] «Resolución del Pleno ampliado del CC del PCE» de 5 de marzo de 1937, en *Lo que el Partido Comunista considera indispensable hacer para ganar la guerra*, Valencia, 1937, p. 3. De los motivos políticos que subyacen a la elaboración de este común discurso de la guerra civil como guerra de independencia he tratado en «Fuerza y debilidad del Frente popular en la guerra civil», *Leviatán,* 33 (Otoño 1988), pp. 53-71. Para las retóricas de «republicanos» y «nacionales», José Álvarez Junco, «Mitos de la nación en guerra», en Santos Juliá, coord., *República y guerra civil, Historia de España Menéndez Pidal*, Madrid, 2004, vol. XL, pp. 635-682.

[474] Dolores Ibárruri, *Las heroicas mujeres de España, Discursos pronunciados en el homenaje del pueblo argentino a Pasionaria el 28 marzo 1937*. José Díaz, *Para aplastar a Franco*, Pleno del PCE, noviembre de 1937.

[475] Carles Fontserè, *Memòries d'un cartellista català (1931-1939)*, Barcelona, 1995, p. 303, que matiza lo escrito por Valeriano Bozal y Tomás Llorens en la introducción a *España, vanguardia artística y realidad social, 1936-1976*, sobre la convocatoria de artistas de toda clase por las organizaciones republicanas.

[476] Blanca de los Ríos, «Una alocución a las mujeres españolas», *ABC*, 5 de agosto de 1936. «Declaración del gran Juan Ramón Jiménez», *El Mono Azul*, 27 de agosto de 1936, también en Juan Ramón Jiménez, *Guerra en España*, Barcelona, 1985, p. 120. Antonio Machado, «Sigue hablando Mairena a sus alumnos», *Hora de España*, marzo de 1937, pp. 11-12. «Ponencia colectiva leída por Arturo Serrano Plaja», *Hora de España*, agosto de 1937, pp. 83-95. Firmaban, además, Antonio Sánchez Barbudo, Ángel Gaos, Antonio Aparicio, Arturo Souto, Emilio Prados, Eduardo Vicente, Juan Gil-Albert, José Herrera Petere, Lorenzo Varela, Miguel Hernández, Miguel Prieto y Ramón Gaya.

[477] Escrito desde Hendaya para *La Nación*, de Buenos Aires, en Pío Baroja, *Ayer y Hoy*, Madrid, 1997, pp. 38 y 39.

[478] José Bergamín, que se declara redactor del manifiesto, asegura que fue aprobado por unanimidad en una asamblea de la Alianza de Intelectuales Antifascistas y «autentificado voluntariamente» por los firmantes: «Contestando a don José Ortega y Gasset. Un caso concreto», *España peregrina*, febrero 1940, pp. 32-33. No es mi propósito seguir la trayectoria individual de estos y otros intelectuales durante la guerra civil y después. Hay noticias de ellos en Andrés Trapiello, *Las armas y las letras. Literatura y guerra civil (1936-1939)*, Barcelona, 1994.

[479] Manuel Altolaguirre, «Nuestro teatro», *Hora de España*, septiembre de 1937, p. 29.

[480] «Mitin de los intelectuales antifascistas», *Milicia Popular*, 30 de septiembre de 1936. *La Correspondencia Valenciana*, 21 de septiembre de 1936, recogido en *Valencia, capital cultural de la República (1936-1937)*, Valencia, 1986, pp. 133-135. Juan Gil-Albert, *Romance valenciano del Cuartel de Caballería*, Valencia, septiembre de 1936.

[481] Antonio Sánchez Barbudo, «La adhesión de los intelectuales a la causa popular», *Hora de España*, julio de 1937, p. 74.

[482] María Zambrano, *Los intelectuales*, p. 76. Juan Ramón Jiménez, «El romance, río de la lengua española», en *Prosas críticas*, ed. de Pilar Gómez Bedate, Madrid, 1981, p. 252.

[483] Alberti, «Palabras para Federico», [Madrid, mayo de 1937] en *Prosas encontradas*, ed. de Robert Marrats, Barcelona, 2000, pp. 207-209. Para la eclosión del romance durante la guerra civil, Serge Salaün, *La poesía de la guerra de España*, Madrid, 1985. Una visión de conjunto, Maryse Bertrand de Muñoz, «La guerra civil y la creación literaria», *Anthropos*, 148, septiembre de 1993, pp. 6-24.

[484] José Moreno Villa, «El hombre del momento»; Vicente Aleixandre, «Romance del fusilado» y «El Miliciano desconocido. Frente de Madrid», *El Mono Azul*, 26 de noviembre de 1936, 17 de septiembre de 1936 y 11 de febrero de 1937, respectivamente.

[485] Rafael Alberti, «La miliciana del Tajo (Balada)», *El Mono Azul*, julio de 1938.

[486] Manuel Altolaguirre, «La toma de Caspe», *El Mono Azul*, 27 de agosto de 1937 y «Noche de Guerra», *Hora de España*, abril de 1937, p. 70. César M. Arconada, «Romance de la marcha hacia Castilla», en *La guerra en Asturias (crónicas y romances)*, ed. de Gonzalo Santonja, Madrid, 1979, p. 114. Arturo Serrano Plaja, «Los desterrados», *El Mono Azul*, 24 de septiembre de 1936.

[487] Luis Cernuda, «Elegía española», *Hora de España*, abril de 1937, pp. 29-32. León Felipe, «La insignia. Alocución poemática», *Hora de España*, mayo de 1937, pp. 44-50.
[488] A. S. B. «Nueva Escena en el Teatro Español», *El Mono Azul*, 29 de octubre de 1936. Editorial «Madrid en la independencia nacional», *El Mono Azul*, 11 de febrero de 1937.
[489] León Felipe, «La insignia. Alocución poemática», *Hora de España*, mayo de 1937. Palabras de Gil Albert, *Verdad*, 13 de septiembre de 1936, en *Valencia, capital*, pp. 123-124.
[490] «Actividad de la Alianza. Sección de Teatro», *El Mono Azul*, 15 de octubre de 1936. Juan Chabás, cit. por Sandie Holguin, *República de ciudadanos*, Barcelona, 2003, p. 225.
[491] Anuncio de la creación de Nueva Escena, sus propósitos y programa de la sesión inaugural, *El Mono Azul,* 15 y 22 de octubre de 1936; crónica de su presentación, A[ntonio] S[ánchez] B[arbudo], «Nueva Escena en el teatro Español», *El Mono Azul*, 29 de octubre de 1936.
[492] María Teresa León ha contado su «encadenamiento» al grupo «Guerrillas de Teatro del Ejército del Centro» con Santiago Ontañón, Jesús García Laoz y Edmundo Barbero, en *Memoria*, pp. 239-242. También ahí la despedida a las Brigadas Internacionales, con la «Cantata a los Héroes y la Fraternidad de los Pueblos». Representación de *La tragedia optimista,* de Vishnievsky, y *Numancia*, de Cervantes: León, *Memoria*, pp. 51-53; explicación de Alberti, «*Numancia*, tragedia de Miguel de Cervantes», *El Mono Azul*, 2 de diciembre de 1937.
[493] Ramón Gaya, «Carta de un pintor a un cartelista», *Hora de España*, enero 1937, pp. 54-56; que José Renau replicó en su «Contestación a Ramón Gaya, *Hora de España*, febrero de 1937, pp. 57-60, advirtiéndole de «confusionismo peligroso» en el que está a punto de caer y recordándole que lo importante es poseer un concepto objetivo de las cosas, calcular la eficacia de los procedimientos expresivos y comprobar su capacidad psicotécnica. Gaya le contestó que hablaban de cosas distintas, *Hora de España*, marzo de 1937, pp. 59-61. Hay una buena colección de carteles en *Art i Propaganda. Cartells de la Universitat de Valencia*, Valencia, 2001, con introducción de José Luis Alcaide y Francisco J. Pérez Rojas.
[494] Entre los firmantes: Max Aub, Juan Gil Albert, José Renau, «Adhesión de la Alianza de Intelectuales de Valencia para la Defensa de la Cultura al Gobierno y a la República», *Verdad*, 9 de agosto de 1936, en *Valencia, capital de la cultura*, pp. 122-123.
[495] María Zambrano, «La reforma del entendimiento español», *Hora de España*, septiembre 1937, pp. 18 y 27, y «La libertad del intelectual», *El Mono Azul*, 10 de septiembre de 1936.
[496] Ramón Gaya, «Hoy, España», *El Mono Azul*, 27 de agosto de 1936. [Josep Renau y Francisco Carreño], «Situación y horizontes de la plástica española. Carta de *NC* al escultor Alberto», *Nueva Cultura*, febrero de 1935. No creo que, por defender estas posiciones, los intelectuales de *Hora de España* puedan ser definidos como «representantes, en plena guerra, de una concepción tradicional y burguesa de la cultura y del arte», como escribe Serge Salaün en *La poesía*, p. 365.

[497] Luis Cernuda, «Elegía española», *Hora de España*, abril de 1937, pp. 29-32. César Vallejo, «España, aparta de mí este cáliz», *Hora de España*, noviembre de 1938, pp. 15-19, donde Arturo Serrano Plaja al dar noticia de la muerte del poeta, escribe: «habitante en París ha muerto allí de España». Trinidad humana y vía crucis, Roberto Paoli, «España, aparta de mí este cáliz», en Julio Ortega, ed., *César Vallejo*, Madrid, 1981, p. 348.
[498] Miguel Hernández, «Madre España», en *El tema de España en la poesía española contemporánea*, Antología de José Luis Cano, Madrid, 1977, pp. 54-56.
[499] Manuel Altolaguirre, «Nube temporal», *Hora de España*, diciembre de 1937, pp. 33-36.
[500] Antonio Machado, «Meditación del día», Valencia, febrero de 1937, en *Poesías completas*, Madrid, 1997, p. 461, y «Versos», *Hora de España*, junio de 1938, pp. 9 y 10. Enrique Díez-Canedo observó que esta venta constituye para Machado «la tragedia de España», en «Antonio Machado y la guerra», *La Vanguardia*, 19 de abril de 1938.
[501] Arturo Serrano Plaja, «Virginia, el amor en la guerra», *Hora de España*, mayo de 1938, p. 105.
[502] «A los reclutas» y «Cruzando la frontera». *Poesías de la guerra civil española*, México, 1941, en Pedro Garfías, *Poesías completas*, ed. de Francisco Moreno Gómez, pp. 279 y 297.
[503] Max Aub, «Los escritores y la guerra», *La Vanguardia*, 2 de abril de 1938. Ramón J. Sender, «El puente imposible», *Cuadernos Americanos*, enero-febrero de 1954, pp. 70-72.
[504] Serge Salaün identifica estos dos temas mayores: «La expresión poética durante la guerra de España», en Marc Hanrez, ed., *Los escritores y la guerra de España*, Barcelona, 1977, pp. 146-150. Guillén, citado por José Luis Cano, «La poesía "comprometida" de Jorge Guillén», *Cuadernos para el Diálogo*, 25 (octubre de 1965), p. 36. El verso final es de Pedro Garfias.
[505] Rafael García y García de Castro, *Los «intelectuales» y la Iglesia,* Madrid, 1934, pp. 14-17. Este canónigo, luego vicario general de Jaén, mereció un informe entusiasta de FET y JONS de Jaén por su adhesión al Movimiento, su devoción al Caudillo y sus frases de exaltación de amor a España y a su destino imperial, cualidades que le valieron formar parte de la primera hornada de obispos nombrados con arreglo al convenio firmado entre la Santa Sede y el Estado español en junio de 1941: informe: *Documentos inéditos para la Historia del Generalísimo Franco,* Madrid, 1993, vol. III, p. 91; nombramiento: *Ecclesia,* 2 de enero de 1943.
[506] Vidal i Barraquer a Pacelli, 19 de septiembre de 1931: *Arxiu Vidal i Barraquer,* Montserrat, 1971, vol. I, p. 317; Isidro Gomá y Tomás, *Lecciones de la guerra y deberes de la paz,* 8 agosto de 1939, recogido en *Por Dios y por España,* Barcelona, 1940, pp. 232-236. Vicente Enrique Tarancón, «Programa pastoral», *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Solsona,* mayo de 1946, ampliamente reproducido en Gonzalo Redondo, *Política, cultura y sociedad en la España de Franco, 1939-1975,* Pamplona, 1999, tomo I, pp. 929-933.
[507] Editorial «A los dos años», *Acción Española,* 43 (16 de diciembre de 1933) pp. 624-628; discurso del marqués de Quintanar: «El banquete de Acción Española», 23 de enero de 1934; y nota editorial «Abstencionismo

político», *Acción Española,* 46 (1 de febrero de 1934), p. 1005, y 34 (1 de agosto de 1933). «Una carta de personalidades representativas de la derecha al señor Goicoechea», *ABC,* 13 de enero de 1933.
[508] José Monge y Bernal, *Acción Popular,* Madrid, 1936, p. 122 para las cloacas, y p. 136 para el «Manifiesto de Acción Nacional».
[509] «No faltó una alusión a la Institución Libre. Es la obsesión», escribió Azaña el 7 de marzo de 1915, cuando tropezó con su profesor en la Galería de Convalecientes de El Escorial, *Diarios completos,* Barcelona, 2000, p. 88. «Manifiesto de la Agrupación Menéndez Pelayo», *CEDA,* 28, 1 de julio de 1934, en José R. Montero, *La CEDA. El catolicismo social y político en la II República,* Madrid, 1977, vol. II, pp. 643-645. Enrique Herrera Oria, *Educación de una España Nueva,* Madrid, 1934, pp. 146-149 y 223-226.
[510] Ramiro de Maeztu, «Menéndez y Pelayo», *La Prensa,* 10 de julio de 1932, en *Obra de Ramiro de Maeztu,* ed. de Vicente Marrero, Madrid, 1974, pp. 125-128.
[511] Pereza e inhibición como males de los católicos: Ángel Ayala, S. J., *Formación de selectos* [1940], *Obras Completas,* Madrid, 1999, vol. I, pp. 502-504. José María de Areilza, «Homenaje a César», *Acción Española,* 51 (16 de abril de 1934), pp. 217-221. Para la eclosión de literatura sobre la conspiración judeomasónica en los primeros años de república, Gonzalo Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España,* Madrid, 2002, pp. 301-350. Antonio Goicoechea, conferencia «La tradición española y el programa de las derechas», *ABC,* 20 de diciembre de 1932. Eugenio Montes, «Rehaciendo España» y «Discurso a la catolicidad española», *Acción Española,* 43 (16 de diciembre de 1933), pp. 681-686, y 50 (1 de abril de 1934), pp. 133-144.
[512] Juan Donoso Cortés, «Discurso sobre la dictadura» (4 de enero de 1849), *OC,* II, pp. 310 y 320. Manuel García Morente, «Orígenes del nacionalismo español», conferencia en el Teatro Solís, Montevideo, 24 de mayo de 1938, *Obras Completas,* Madrid, 1996, vol. 2, pp. 21-25.
[513] Álvaro Alcalá-Galiano, «Reconquista de España», *Acción Española,* 43 (16 de diciembre de 1933) pp. 640-642; José Pemartín, «Actividades culturales», *Acción Española,* 38 (1 de octubre de 1933), pp. 169-171. Discursos de Sainz Rodríguez en «Banquete de Acción Española» y «Solemne reapertura de la Sociedad Acción Española», *Acción Española,* 46 (1 de febrero de 1934) pp. 1007-1015, y *ABC,* 9 de mayo de 1934. Cruzada y nueva Covadonga: Quintanar, discurso citado.
[514] Como un honor tenía Acción Española haber publicado *El derecho a la rebelión,* Madrid, 1934, que Castro Albarrán reeditará como *El derecho al Alzamiento,* Salamanca, 1941. «Memorandum entregado al Delegado nacional de prensa, Dionisio Ridruejo y al ministro Serrano Suñer en noviembre de 1938», en Eugenio Vegas, *La frustración de la victoria,* Madrid, 1987, p. 119. Queja de Vidal a Pacelli, de 6 de diciembre de 1933, en *Arxiu,* IV, 1ª y 2ª partes, pp. 166-171.
[515] Ángel Herrera Oria, «Programa escolar de los católicos» (29 de julio de 1933), *Obras selectas,* Madrid, 1963, pp. 113-114. José M. Pemán, *Poema de la bestia y el ángel* [1938], Madrid, 1939, p. 12.
[516] «Gil Robles habla de la posición de las derechas», *El Debate,* 17 de octubre de 1933.

[517] Por el lado de los monárquicos, banquete de homenaje a Suñer y a Enríquez de Salamanca, celebrado el 10 de abril de 1931, con discursos de Herrera, Luca de Tena, Maeztu, Goicoechea y los homenajeados: *ABC,* 11 de abril de 1931; por el de la CEDA, «Fiesta de la Raza y patriotismo español», *El Debate,* 12 de ocubre de 1933.
[518] Maeztu, «El quinto voto», *ABC,* 12 de enero de 1933.
[519] Orígenes y acto fundacional: Ángel Ayala, *Formación de selectos,* pp. 294-297. Semblanza de Martín-Sánchez Juliá: F. J. Martín Abril, «Un intelectual católico», publicado en *La Gaceta del Norte* y reproducido en *A.C.N. de P.,* 405, 15 de enero de 1948, p. 7. Reflexiones finales: Martín-Sánchez Juliá, discurso a los Propagandistas, *A.C.N. de P.,* 1 de enero de 1950, cit. por Ricardo Montoro, *La Universidad,* p. 161.
[520] Lo recomendaba Ángel Herrera en el banquete ofrecido a Alberto Martín Artajo con ocasión de haber obtenido el número 2 en las oposiciones al Consejo de Estado: *A.C.N. de P.,* 5 de marzo de 1930, p. 4.
[521] Vidal a Pacelli, dándole cuenta del resultado de sus indagaciones acerca del presidente de la República, 3 de noviembre de 1933, en *Arxiu,* IV, 1ª y 2ª partes, p. 141. «Tras la doctrina, la conducta», *El Debate,* 17 de diciembre de 1933; la consigna: «Al año de las elecciones», *El Debate,* 15 de noviembre de 1934; muerte y desaparición del Parlamento: José Monge y Bernal, *Acción Popular,* pp. 868-869. Lo aprovechable del nazismo: José María Gil Robles, *CEDA,* 30 de septiembre de 1933.
[522] Como escribirá Rafael Calvo Serer en «Del 98 a nuestro tiempo. Valor de contraste de una generación», *Arbor,* 37 (enero de 1949), pp. 24-26.
[523] Raúl Morodo, *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española,* Madrid, 1985, p. 43.
[524] José María Pemán, *Cartas a un escéptico ante la Monarquía,* 4ª ed., Madrid, 1956, pp 237-238.
[525] «Discursos pronunciados en el banquete homenaje organizado por la revista Acción Española en honor de sus colaboradores Sres. Calvo Sotelo y Yanguas Messía con motivo de su regreso a España*», Acción Española,* 54 (1 de junio de 1934), pp. 582-611.
[526] «Informe reservado sobre las causas de la actual situación de la política religiosa en España», *Arxiu Vidal i Barraquer,* Anejo, 11 de agosto de 1934, Barcelona, 1986, vol. IV/1 y 2, pp. 446-451.
[527] Josep M. Margenat identifica dos estrategias eclesiásticas centrales y otras dos subalternas en *El factor católico en la constitución del consenso del Nuevo Estado franquista (1936-1937),* Madrid, 1991, pp. 133-145.
[528] Vidal i Barraquer a Pacelli, 11 y 18 de agosto de 1934, *Arxiu,* pp. 444-445 y 484-486.
[529] Sainz Rodríguez cuenta la entrevista en *Testimonio y recuerdos,* pp. 339-340; comentario de *ABC,* «Los intelectuales y la política», 15 de febrero de 1935; Ramiro Ledesma Ramos, *¿Fascismo en España? Discurso a las juventudes de España* [1935], Madrid, 1968, pp. 70-72.
[530] Javier Tusell, *Franco y los católicos,* Madrid, 1984, pp. 28-29; José M. García Escudero, *De periodista a cardenal. Vida de Ángel Herrera,* Madrid, 1998, pp. 210-214.

[531] Antonio Pirala, *Historia de la guerra civil y de los partidos liberal y carlista* [1868], Madrid, 1984, vol. V, p. 194.
[532] Umberto Eco*, Interpretación y sobreinterpretación,* Cambridge, 1995, p. 54.
[533] Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos,* Epílogo, vol. II, pp. 1192-1194.
[534] [Ramiro de Maeztu], «Acción Española», *Acción Española,* 1, 16 de diciembre de 1931.
[535] C. Bayle, «El mundo católico y la carta colectiva del episcopado español», *Razón y Fe,* 486-487 (julio-agosto de 1938), pp. 242-243.
[536] Enrique Pla y Deniel, «Las dos ciudades», 30 de septiembre de 1936. Isidro Gomá, *El caso de España,* 23 de noviembre de 1936, Pamplona, 1936, p. 15, y «Carta colectiva del Episcopado español a los obispos del mundo entero», 1 de julio de 1937; reproducidos en Antonio Montero, *La persecución religiosa en España, 1936-1939,* Madrid, 1961, y Anastasio Granados, *El cardenal Gomá, primado de España,* Madrid, 1969. Alfonso Álvarez Bolado,»Teología política en España. Entre el nacionalcatolicismo y el neogalicanismo», *El experimento del nacionalcatolicismo,* Madrid, 1976, pp. 193-209. Teodoro Toni, S. J., *España vendida a Rusia,* Burgos, 1937, p. 83: irónicamente, la editorial que publicó este panfleto se llamaba Ediciones Antisectarias.
[537] Isidro Gomá, «Informe acerca del levantamiento cívico-militar en España en julio de 1936» (13 de agosto de 1936), *Archivo Gomá,* Madrid, 2001, doc. 1-26, y «El caso de España», cit.
[538] Gomá a Pacelli, 17 de agosto de 1936: *Archivo Gomá,* doc. 1-28.
[539] Pastoral de Manuel González (5 de marzo de 1937), cit. por Alfonso Álvarez Bolado, *Para ganar la guerra, para ganar la paz,* p. 121. Félix G. Olmedo, *El sentido de la guerra de España,* Bilbao, 1938, pp. 66-71. Ángel Herrera Oria, «El pasado y el porvenir de España» (8 de junio de 1949), *Obras,* pp. 86-89.
[540] Conversación de Eden con Pizzardo, 10 de mayo de 1937, Public Record Office, FO 371/21158; de esta entrevista y de la que mantuvo con Gomá habló Pizzardo con el embajador de Italia ante la Santa Sede: Archivio del Ministero degli Affari Esteri, Roma, Santa Sede, busta 35.
[541] Instrucción pastoral de los obispos de Vitoria y Pamplona: Montero, *La persecución...,* 682-687.
[542] «Manos a la obra», *Atenas,* 67, marzo de 1937, y Joaquín Entrambasaguas, *Pérdida de la Universidad Española,* citados por Gregorio Cámara Villar, *Nacional-Catolicismo y escuela. La socialización política del franquismo (1936-1951),* Madrid, 1984, pp. 75 y 99-100. Enrique Herrera Oria, S. J., *Historia de la educación española,* Madrid, 1941, pp. 319 y 337; Fernando Martín-Sánchez Juliá, «Origen, ideas e historia de la Institución Libre de Enseñanza», en *Una poderosa fuerza secreta: La Institución Libre de Enseñanza,* Madrid, 1940, pp. 94-95. Enrique Suñer, *Los intelectuales y la tragedia española,* Burgos, 1937, pp. 6-22; José Pemartín, *Qué es lo Nuevo. Consideraciones sobre el momento español presente,* Santander, 1938, p. 192.
[543] José María Pemán, «La vuelta de la bandera (Discurso pronunciado desde el micrófono de la División de Sevilla, el 15 de agosto de 1936)», en

Arengas y crónicas de guerra, Cádiz, 1937, p. 19; *Poema de la Bestia y el Ángel,* passim; y *La historia de España contada con sencillez para los niños… y para muchos que no lo son,* Cádiz-Madrid, s/f, pp. 209-211. Manuel García Morente, «Orígenes del nacionalismo español», cit. Ramón Serrano Suñer, «Discurso pronunciado en el cuartel de regulares… 19 de julio de 1938», en *Siete discursos,* Madrid, 1938, pp. 93-94.

[544] Para una relación de órdenes y circulares emitidas desde el 19 de agosto de 1936 hasta el 8 de octubre de 1937: R. S. de Lamadrid, «La enseñanza religiosa en la Nueva España», *Razón y Fe,* 484 (mayo de 1938), p. 38.

[545] Pedro Sainz en el banquete homenaje a Calvo Sotelo y Yanguas Messía, *Acción Española,* 54 (1 de junio de 1934) p. 583. Referencia al laicismo y su memoria infiel: Alicia Alted, *Política del Nuevo Estado sobre el Patrimonio cultural y la Educación, durante la Guerra civil española,* Madrid, 1984, p. 33. Órdenes depuradoras: *Boletín Oficial del Estado,* 7 y 17 de febrero de 1939.

[546] Pastoral de Pla y Deniel citada por Alfonso Álvarez Bolado, *Para ganar la guerra, para ganar la paz,* Madrid, 1995, pp. 289-293; la de Tarancón es de mayo de 1946, reproducida en Gonzalo Redondo, *Política, cultura y sociedad en la España de Franco,* Pamplona, 1999, vol. 1, pp. 929-980; de Ángel Ayala, *Formación de selectos,* p. 291. Un vivo relato de la situación que encontró en la Facultad de Medicina y nombres de depurados y sustitutos: Carlos Castilla del Pino, *Pretérito imperfecto,* Barcelona, 2000, p. 286.

[547] Raymond Aron, *Memorias,* Madrid, 1984, p. 319. Gonzalo Álvarez Chillida, *José María Pemán. Pensamiento y trayectoria de un monárquico,* Cádiz, 1996, pp. 386-387; y pp. 57-68 para circulares y arengas de Pemán.

[548] «Una bandera que se alza», nota introductoria al texto taquigráfico del discurso de José Antonio Primo de Rivera, *Acción Española,* 40 (1 de noviembre de 1933), p. 363; Víctor Pradera, «¿Bandera que se alza?», *Acción Española,* 43 (16 de diciembre de 1933), pp. 643-651. Marqués de la Eliseda, *Fascismo, catolicismo, monarquía,* San Sebastián, 1936, pp. 203-207. Para el «deslizamiento del catolicismo tradicional al fascismo católico», Raúl Morodo, *Los orígenes,* pp. 162-168; recepción del fascismo por Acción Española: Pedro González Cuevas, *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936),* Madrid, 1998, pp. 184-196.

[549] Marqués de la Eliseda, *El sentido fascista del Movimiento Nacional,* Santander, 1939, pp. 30-52; Francisco Elías de Tejada, *La figura del Caudillo. Contribución al derecho público nacionalsindicalista,* conferencia en el Ateneo de Sevilla el 17 de enero de 1939, Sevilla, 1939, pp. 33-36; José Pemartín*, ¿Qué es lo Nuevo?*, passim.

[550] Como escribirá años después Rafael Calvo Serer, «La Iglesia en la vida pública española desde 1936», *Arbor,* XXV: 91-92 (julio-agosto de1953), p. 302.

[551] Ernesto Giménez Caballero, «12.203 kilómetros literatura. La etapa italiana», *La Gaceta Literaria,* 15 de agosto de 1928; Ramón Serrano Suñer, «Discurso pronunciado en Sevilla el 2 de abril de 1938», en *Siete discursos,* pp. 26-31.

[552] Pedro Laín, «Sermón de la tarea nueva. Mensaje a los intelectuales católicos», *Jerarquía,* invierno de 1936, p. 35, y «Nacimiento y destino de tres

generaciones. 2. Revisión nacionalsindicalista del 98», *Arriba España,* 11 de junio de 1937. Pedro Sainz Rodríguez, *La Escuela y el Estado Nuevo,* cit. por Alicia Alted, *Política,* p. 161. José Luis López Aranguren, «El arte de la España nueva», *Vértice,* 5, septiembre-octubre de 1937. Es asombroso que Aranguren, replicando a la presentación que de él hace Sergio Vilar en su libro de entrevistas *La oposición a la dictadura* [1968], Madrid, 1977, p. 157, afirme que escribir esto no era muy ortodoxo entonces y que utilizó la palabra «Caudillo» porque Franco había sido proclamado como tal: *Memorias y esperanzas españolas* [1969], *OC,* Madrid, 1997, vol. 6, p. 187.

[553] José Pemartín, *Los orígenes del Movimiento,* Burgos, 1938, pp. 16-17, y *¿Qué es lo nuevo?,* pp. 189-192. Ramón Serrano Suñer, «Discurso pronunciado en Sevilla el 2 de abril de 1938», cit., pp. 19-24.

[554] Esto decía Laín en «Lo católico: el pensamiento en la Acción Católica» y «Lo católico: la acción en la Acción Católica», *Arriba España,* 7 y 21 de marzo de 1937, recogidos en José Andrés Gallego, *¿Fascismo o estado católico?,* Madrid, 1997, pp. 109-111.

[555] Laín, «Nacimiento y destino de tres generaciones: La generación de la anteguerra: Herrera», *Arriba España,* 4 de julio de 1937.

[556] José Antonio Maravall, «Un Dios, una fe, un bautismo», y «Árbol de España», *Arriba,* 11 y 22 de octubre de 1940; Salvador Lisarrague, «Lo religioso y lo civil en la Falange», *Arriba,* 6 de febrero de 1940. Ver también Antonio de Luna, José M. García Escudero, Mariano Aguilar Navarro y José Corts Grau, citados por José Antonio Portero, «La Revista de Estudios Políticos», en Manuel Ramírez, ed., *Las fuentes ideológicas del franquismo,* Zaragoza, 1978, pp. 34-46.

[557] La lista de generales es de José María de Areilza, que evoca sus «conspiraciones de aire decimonónico» en *Crónica de libertad,* Barcelona, 1985, pp. 26-27.

[558] «Carta a Franco», 7 de julio de 1942, en Ridruejo, *Casi unas memorias,* Barcelona, 1976, p. 237. De quiméricos e impulsivos los califica Serrano, *Entre Hendaya y Gibraltar,* 127-132.

[559] Democristiano lo llama, con la intención que se puede suponer, Eugenio Vegas Latapie, *La frustración en la victoria,* Madrid, 1995, p. 213. «La apertura del curso universitario. El discurso del ministro de educación», *Arriba,* 24 de octubre de 1939. «Carta del Papa al Ministro de Educación Nacional» (20 de mayo de 1943), *Ecclesia,* 31 de julio de 1943, p. 7. En el mismo número, p. 16, puede verse el edificante artículo de José María Albareda, «Espíritu cristiano del Consejo Superior de Investigaciones Científicas».

[560] Trayectoria política del nuevo ministro: Cámara Villar, *Nacional-catolicismo,* pp. 108-111.

[561] Vicente Enrique Tarancón, «Programa pastoral», cit.

[562] «Alberto Martín Artajo y Joaquín Ruiz Jiménez (sic) relatan sus viajes a América y las audiencias que Su Santidad el Papa y su Excelencia el Generalísimo les concedieron a su regreso», *A.C.N. de P.,* 15 de enero de 1940, pp. 3-8; Joaquín Ruiz-Giménez, *Derecho y vida humana,* Madrid, 1944, pp. 70-72.

[563] Gomá, «A nuestros estudiantes católicos», en *Por Dios y por España,* p. 156.
[564] Palabras del delegado nacional de Sindicatos en la reunión para designar los representantes de las Federaciones católico-agrarias en la Organización Sindical: *Arriba,* 6 de septiembre de 1940.
[565] «Tradicional concordia con la Iglesia», *Arriba,* 26 de octubre de 1939.
[566]*Ecclesia,* 30 de enero de 1943, pp. 5-6, que contaba como tareas de formación 1.098 círculos de estudios mensuales, 516 tandas de ejercicios espirituales y 3.848 retiros celebrados en el año 1942.
[567] Martín-Sánchez termina su alegato contra la Institución preguntándose si hay que imitarla, para responder: «De ninguna manera»; en «Origen», pp. 120-122; las preocupaciones: «Discurso de clausura de la XXVII Asamblea Nacional de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas» (4 de septiembre de 1940), *A.C.N. de P.,* 1 de noviembre de 1940, pp. 4-6.
[568] «Renovación de dirigentes en los organismos nacionales de la Acción Católica», *Ecclesia,* 20 de marzo de 1943, p. 5
[569] Para la crisis de julio de 1945, Javier Tusell, *Franco y los católicos,* Madrid, 1984, que reproduce con largueza documentos del archivo de Martín Artajo.
[570] Como lo presentaba *A.C.N. de P.,* 1 de agosto de 1945, p. 1.
[571] Martín-Sánchez, «Memoria, cuentas y discurso final de la XXXII Asamblea General», *A.C.N. de P.,* 15 de octubre de 1945, pp. 1 y 7-8. Mercedes Montero, en «La ACN de P y la reconquista intelectual de la Universidad (1940-1945)», en J. Tusell y otros, eds., *El régimen de Franco (1936-1975),* Madrid, 1993, vol. II, pp. 391-403, informa de que entre 1940 y 1945, de 217 oposiciones a cátedra, 34 fueron para propagandistas o profesores del CEU, lo que supone un 15,6 por ciento del total, porcentaje relativamente bajo que aumenta considerablemente cuando se trata de Facultades de Derecho, en las que de 59 oposiciones, ganaron 17 cátedras, es decir, el 30,6 por ciento. Ricardo Montoro ofrece una lista de 71 catedráticos, de los que 32 pertenecen a Facultades de Derecho, para el periodo 1940-1970, y un número total de propagandistas de 580 en 1940 y 665 en 1964: *La Universidad en la España de Franco, 1939-1970. Un análisis sociológico,* Madrid, 1981, pp. 187-193 y 170. Para cátedras de historia, aunque sin distinguir a socios de la ACNP de los del Opus Dei, Gonzalo Pasamar, *Historiografía e ideología en la postguerra española: la ruptura de la tradición liberal,* Zaragoza, 1991, pp. 128-132.
[572] Martín-Sánchez, «Discurso de clausura de la Asamblea de Secretarios de la ACNP», Aranjuez, 31 de mayo y 1 y 2 de junio de 1946, *A.C.N. de P.,* 1 de junio de 1946, pp. 9-12. Ángel Herrera, «En la muerte del P. Ángel Ayala», 22 de febrero de 1960, en *Obras selectas,* pp. 843-844.
[573] Como argumenta Enric Ucelay da Cal a propósito del catalanismo: *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D’Ors y la conquista moral de España,* Barcelona, 2003, passim.
[574] Para este laberinto de grupos y tendencias: Joan M. Thomàs, *La Falange de Franco. Fascismo y fascistización en el régimen franquista (1937-1945),* Barcelona, 2001.

[575] Galeazzo Ciano, *Diario, 1937-1943,* Milán, 1994, p. 307, anotación de 5-6-7 de junio de 1939. François Pietri, telegrama nº 782, 5 de agosto de 1942, Ministère des Affaires Étrangères, Archives Diplomatiques, Guerre 1939-1945, Vichy-Europe, Espagne, leg. 242. Ramón Serrano Suñer, «Discurso pronunciado en el teatro Coliseo España de Sevilla el día 2 de abril de 1938», en *Siete discursos,* Bilbao, 1938, pp. 19-24.
[576] Serrano Suñer, «La renuncia», y Antonio Tovar, «La guerra» en *Dionisio Ridruejo,* pp. 89 y 53-55; Ridruejo, *Escrito en España* [1963], Madrid, 1976, p. 25.
[577] Serrano fue nombrado ministro del Interior y secretario del Gobierno de la Nación por decretos de 31 de enero y 4 de febrero de 1938: *Boletín Oficial del Estado,* 1 y 5 febrero. Su ministerio, desgajado del de Orden Público, comprendía los servicios nacionales de política interior, administración local, prensa, propaganda, turismo, regiones devastadas y reparaciones, beneficencia y sanidad. Por ley de 29 de diciembre de 1938 quedó suprimido el Ministerio de Orden Público, y sus servicios pasaron a depender del Ministerio del Interior, que a partir de ese momento, y bajo la titularidad del mismo Serrano, recuperó la antigua denominación de Ministerio de la Gobernación: *BOE,* 31 de diciembre de 1938.
[578] Ramiro Ledesma Ramos, «La vida política. El fracaso constituyente», *La Conquista del Estado,* 1, 14 de marzo de 1931.
[579] Pedro Laín, «Un grupo y su ocasión», *ABC,* 9 de octubre de 1946, y «Epístola a Dionisio Ridruejo», abril de 1945, en *La generación del 98,* p. 19.
[580] Ridruejo recuerda aquel Burgos en «Unidad como libertad», *Alcalá,* 10 de noviembre de 1952, donde lamenta la ocasión perdida de haber invitado a Cataluña a participar libremente en la gran empresa de «la unidad española».
[581] Pedro Laín, «Sermón de la tarea nueva: mensaje a los intelectuales católicos», *Jerarquía,* 1 (1936), p. 51, y «Meditación apasionada sobre el estilo de la Falange», *Jerarquía,* 2, 1937, p. 164, subtitulada desde este número «Revista negra de la Falange».
[582] Antonio Tovar recuerda un Primero de Mayo en el Unter den Linden berlinés: «La figura de Hitler», *Arriba,* 22 de enero de 1942, y traza el camino que le llevó de la FUE a Falange preguntándose cómo pudo él haber cambiado tanto, en «De Berlín a Valladolid», *El País,* 18 de julio de 1986. Recuerda también su experiencia en «Prólogo», *Universidad y educación de masas,* Barcelona, 1968, pp. 13-19.
[583] «¡Jóvenes, vamos a ello! ¡Formad vuestros equipos! Alegremente, con gentil paso de olimpíada. Sintamos el orgulloso afán de reingresar en la historia, de poner la mano sobre ella y crear destino», había escrito Ortega en «Dislocación y restauración de España. 1. Introducción casi lírica», *El Sol,* 14 de julio de 1926. Recuerdo de la creación de *Destino:* José Mª Fontana, *Los catalanes en la Guerra de España,* Madrid, 1951, p. 304. Le dedica unas páginas Andrés Trapiello, *Las armas y las letras,* Barcelona, 1994, pp. 237 y ss. Imprescindible para la Falange de Cataluña en «Zona Nacional»: Joan M. Thomàs, *Falange, guerra civil, franquisme. FET y de las JONS de Barcelona en els primers anys de règim franquista,* Montserrat, 1992, pp. 84-126.
[584] Hay excelentes retratos de algunos de ellos en Ridruejo, *Casi unas memorias,* pp. 136-141; también en Serrano, Moure y Tovar, citados, y en

Laín, *Descargo de conciencia (1930-1960),* Madrid, 1976, passim.
[585] Antonio Tovar, «Cuatro conferencias sobre historia de España», Barcelona, septiembre de 1939, en *El Imperio de España,* Madrid, 4ª ed., 1941, pp. 165 y 176.
[586] Todo esto, y más en idéntica dirección totalitaria: Dionisio Ridruejo, «La patria como síntesis», *Arriba,* 29 de octubre de 1940.
[587] La relación es de Manuel L. Abellán, *Censura y creación literaria en España (1939-1976),* Barcelona, 1980, p. 110. Repecto a los «lectores», Abellán habla de una época gloriosa y otra trivial —que corresponde al ministerio de Manuel Fraga—, y publica una lista que sorprende por la calidad de quienes realizaron este servicio en la primera época (p. 137).
[588] Virtudes del militante: Pedro Laín, «Meditación apasionada», cit., y «Meditaciones sobre la vida militante. I», *Arriba,* 24 de marzo 1942; ímpetu: Moure Mariño, *Galicia en la guerra,* Madrid, 1939, p. 199; aurora y amanecer: Tovar, *El Imperio,* p. 75. Editorial «Nosotros ante la guerra», *Escorial,* junio de 1941, pp. 329-331.
[589]*Corona de sonetos en honor de José Antonio,* Barcelona, 1939. Para la evocación del momento: Laín, «Dionisio Ridruejo o la vida en amistad», *Escorial,* 17 (marzo de 1942), p. 407. La cita sigue: «Después, Madrid, la fundación de *Escorial,* la marcha de la División Azul, las cartas desde Rusia [...]». Recuerdos de Ridruejo, algo posteriores: «Unidad como libertad», *Alcalá,* 10 de noviembre de 1952, número «en homenaje e incitación a Cataluña» y *Casi unas memorias,* pp. 80 y 84.
[590] Laín, *Los valores morales del nacionalsindicalismo,* Madrid, 1941, p. 16.
[591] Pedro Laín, «Educación del ímpetu. Revisión de un ensayo de Ortega y Gasset», *Revista Nacional de Educación,* abril de 1941, p. 13, para la identificación como nacionalsindicalista, y p. 16 para el coraje.
[592] José Corts Grau, «Los motivos de la España eterna», *Revista de Estudios Políticos,* 9 (mayo-junio de 1943), p. 7. Francisco Javier Conde, *Introducción al derecho político actual,* Madrid, 1942, pp. 37-45. Laín, «Cuatro polos y cuatro dimensiones», *Arriba España,* 6 de octubre de 1937. Ridruejo, «La Falange como síntesis. Lo militar y lo civil», *Arriba,* 12 de enero de 1940. Laín, «Un médico ante la pintura», cit. por José-Carlos Mainer, «Recuerdo de una vocación generacional: arte, política y literatura en *Vértice*», en *Literatura y pequeña burguesía en España,* Madrid, 1972, pp. 224-225. Alfonso García Valdecasas, «Sur le sens de la culture espagnole», *Occident,* 1 (marzo de 1940), p. 17, y «Prólogo»a José M. de Areilza y Fernando Castiella, *Reivindicaciones de España,* Madrid, 1940.
[593] Rafael Sánchez Mazas, «Inexorablemente», *Arriba,* 31 de marzo de 1940.
[594] Dionisio Ridruejo, «Manifiesto irritado contra la mediocridad», *Arriba,* 23 de febrero de 1940.
[595] «Editorial», *Revista de Estudios Políticos,* 1 (enero de 1941), p. 6. Pedro Laín, «Informe respecto a la situación espiritual de la juventud española», diciembre de 1955, recogido en Roberto Mesa, *Jaraneros y alborotadores,* Madrid, 1982, p. 49. Año clave: Joan M. Thomàs, «La configuración del franquismo», *Ayer,* 33 (1999), pp. 47-49.

[596] En la conferencia que, como subsecretario de Prensa y Propaganda, pronunció el 22 de marzo de 1941: *Arriba,* 23 de marzo de 1941.
[597] De Jaime Vicens Vives, «Teoría del "Espacio vital"», *Destino,* 15 de julio de 1939; «Iglesia e Imperio en la Navidad del 800», *Destino,* 23 de diciembre de 1939; y *España: Geopolítica del Estado y del Imperio,* Barcelona, 1940. Juan Beneyto, *España y el problema de Europa. Contribución a la historia de la idea de Imperio,* Madrid, 1942 —estos párrafos, y algunos otros de idéntico cariz, desaparecieron en la edición de 1950, junto con el subtítulo, sustituido por el más neutro de *Historia y política exterior*—.
[598] Ricardo G.-Villoslada, «El Imperio Romano y España», *Razón y Fe,* 485 (junio de 1938), pp. 184 y 198. Luis Díez del Corral, «Guerras paralelas. II. La Nueva Caballería», *Arriba,* 12 de marzo de 1941.
[599] Laín, «José Antonio y el hombre», *Arriba,* 29 de octubre de 1940. Franco y Serrano comunicaron a Von Richthofen su convicción de que el ataque aéreo sobre el Reino Unido liquidaría cualquier resistencia en el plazo de dos o tres semanas: Antonio Marquina, «L'étape de Ramón Serrano Suñer au Ministère des Affaires étrangères», *Guerres mondiales et conflicts contemporains,* 158 (abril de 1990), p. 10.
[600] Carlos Alfieri, «Una mirada al siglo XX. Entrevista con Pedro Laín», *Cuadernos Hispanoamericanos,* 495 (diciembre de 1992) p. 21. José Luis L. Aranguren, «El arte de la España nueva», *Vértice,* 5 (septiembre-octubre de 1937), y «Prólogo» (1 de noviembre de 1993), *Obras Completas,* ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, 1994, vol. I, p. 21.
[601] Salvador Lissarrague, «Estado y partido en la coyuntura española», *Arriba,* 15 de septiembre de 1940.
[602] Dionisio Ridruejo, «La patria como síntesis», *Arriba,* 29 de octubre de 1940, y «Sonetos de la Victoria de España», en una página de *Arriba,* 31 de marzo de 1940, ilustrada por Benjamín Palencia.
[603] Antonio Tovar, «Cuatro conferencias sobre historia de España», septiembre de 1939, recogidas en *El Imperio de España,* Madrid, 1941, pp. 152, 167 y 106 para las citas; y «Antígona y el tirano o la inteligencia en la política», junio de 1942, en *Ensayos y Peregrinaciones,* Madrid, 1960, pp. 13-35. De Pedro Bidagor, «Plan de ciudades», cit. por Sofía Diéguez Patao, *Un nuevo orden urbano: «El Gran Madrid» (1931-1951),* Madrid, 1991, p. 8.
[604] José Antonio Maravall, «Desterrar el liberalismo», *Arriba,* 27 de febrero de 1940; «Una experiencia de la guerra», «De nuevo, Europa» y «El totalitarismo, régimen europeo», *Arriba,* 5, 17 y 26 de septiembre de 1940.
[605] Rosa Pardo Sanz, *Con Franco hacia el Imperio,* Madrid, 1994, especialmente «Serrano Suñer: el proyecto político de un neofalangista», pp. 194-208.
[606] Onésimo Redondo, «Castilla en España», *J.O.N.S.,* junio de 1933, en *Obras Completas,* Madrid, 1955, vol. II, pp. 413-425. Alfonso García Valdecasas, «Prólogo», y José M. de Areilza y Fernando Castiella, *Reivindicaciones de España,* Madrid, 1941, pp. 7-15 y 637. Ridruejo, «Manifiesto irritado…».
[607] Marisa González de Oleaga, *El doble juego de la Hispanidad. España y la Argentina durante la Segunda Guerra Mundial,* Madrid, 2001, p. 40.

[608] Carl Schmitt, «El concepto de imperio en el Derecho internacional», *Revista de Estudios Políticos,* 1 (enero de 1941), p. 101.
[609] Lorenzo Delgado Gómez-Escalonilla, *Imperio de papel. Acción cultural y política exterior durante el primer franquismo,* Madrid, 1992, pp. 157-173.
[610] Carlos París, «La Universidad», en M. Fraga, J. Velarde y S. del Campo, coords., *La España de los 70,* vol. III-2, pp. 541-542. Elías Díaz, *Pensamiento español en la era de Franco* [1974], Madrid, 1992, p. 26. Juan F. Marsal, *Pensar bajo el franquismo,* Barcelona, 1979, p. 10.
[611] Para Laín y otros antecedentes: Sultana Wahnon, *La estética literaria de la posguerra: del fascismo a la vanguardia,* Amsterdam, 1998, pp. 114-121. Antonio Tovar, «Portavoz de un Generación», *Gaceta Ilustrada,* 27 de junio de 1976, p. 67; Dionisio Ridruejo, declaraciones para *La Actualidad Económica,* 10 de julio de 1971, en *Casi unas memorias,* Barcelona, 1976, pp. 438-439.
[612] Luis Moure Mariño, *La generación del 36. Memorias de Salamanca y Burgos,* A Coruña, 1989, pp. 128-129.
[613] José M. García Escudero, *Mis siete vidas,* Barcelona, 1995, pp. 164-169. Gonzalo Torrente Ballester, «Epístola a Antonio Tovar», *Escorial,* 9 (julio de 1941), p. 125; del mismo Torrente: «Lo que Laín no dice de sí mismo», 8 de diciembre de 1965, en *Memoria de un inconformista,* Madrid, 1997, pp. 382-386, y «Escorial en el recuerdo», en *Dionisio Ridruejo, de la Falange a la oposición,* Madrid, 1976, pp. 65-67.
[614] Javier Muguerza, «Del aprendizaje al magisterio de la insumisión (Conversación con José Luis L. Aranguren)», *Isegoría,* 15 (1997), pp. 70-72, publicada originalmente en E. López-Aranguren, J. Muguerza y J. M. Valverde, *Retrato de José Luis L. Aranguren,* Madrid, 1993. Lo último procede de *Memorias y esperanzas españolas* [1969], *OC,* 6, p. 206, y de *¿Qué son los fascismos?,* Barcelona, 1976, *OC,* 4, p. 415.
[615] José-Carlos Mainer, *Falange y literatura,* Barcelona, 1971, pp. 46-56; idéntica definición: Carlos Blanco Aguinaga, Julio Rodríguez Puértolas e Iris M. Zavala, *Historia social de la literatura española (en lengua castellana),* Madrid, 1979, vol. III, p. 83. César Antonio Molina, *Medio siglo de prensa literaria española,* Madrid, 1990, p. 288. Mª Carmen Iglesias, «Semblanza intelectual», en Luis Díez del Corral, *Escritos,* Madrid, 1984, p. 16. Equipo Reseña, *La cultura española durante el franquismo,* Bilbao, 1977, pp. 147 y 151. Dámaso Santos, «Ayer y nuevamente: Ernesto Giménez Caballero», *Anthropos,* 84 (1988), p. 35. Thomas Mermall, *La retórica del humanismo. La cultura española después de Ortega,* Madrid, 1978, p. 18. Rafael Osuna, *Las revistas españolas entre dos dictaduras,* Valencia, 1986, p. 185. José L. Villacañas, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España,* Madrid, 2000, p. 422.
[616] Según la tesis tan elegantemente defendida por Jordi Gracia en un reciente libro del mismo título, *La resistencia silenciosa,* Madrid, 2004. El mismo Gracia había percibido en el equipo que llegó al Ministerio de Educación en 1951 una «voluntad restauradora de posibles lazos con un pasado liberal», en *Estado y cultura,* Toulouse, 1996, p. 78.
[617] Pedro González Cuevas, *Historia de las derechas,* pp. 376-377; Javier Varela, *La novela,* p. 347; Gregorio Morán, «Abuelo ¿tú fuiste un nazi bueno?», *La Vanguardia,* 18 de septiembre de 1999. Barry Jordan, *Writing and*

politics in Franco's Spain, Londres, 1990, p. 34. Sin embargo, para la correosa persistencia del «falangismo liberal» como concepto válido: Rafael Conte, «Héroes de verdad», *El País,* 29 de mayo de 2004.
[618] Bellos propósitos atribuidos por Ignacio Sotelo a *Escorial:* «La España problemática de Pedro Laín», *El País,* 5 de septiembre de 2001.
[619] Esta carta, de 7 de mayo de 1940, firmada por Antonio Oriol, Claudio Gamazo, Valentín Salazar, Xavier de Silva, Joaquín de Satrústegui, Joaquín Vega Seoane y J. Navarro Reverter, respondía a un artículo de Ridruejo, «El destino aceptado», aparecido en *Arriba* el domingo anterior: en Eugenio Vegas Latapie, *La frustración de la victoria, 1938-1942,* Madrid, 1995, pp. 196-199.
[620] Recuerdan este singular episodio, que costó a Pemán la presidencia de la Academia Española, Javier Tusell y Gonzalo Álvarez Chillida, *Pemán. Una trayectoria intelectual desde la extrema derecha a la democracia,* Barcelona, 1998, pp. 66-70.
[621] Para esta crisis y su significado: Ismael Saz, *España contra España,* Madrid, 2003, pp. 218-237. Discursos de Arrese, Primo de Rivera y Girón —que insiste en las virtudes militares de Falange y su unión con el Ejército—: *Arriba,* 22 de mayo de 1941.
[622] Reflejo en la prensa de las tensiones entre Iglesia y Falange: Alfonso Lazo, *La Iglesia, la Falange y el fascismo,* Sevilla, 1955.
[623] Carta de Dionisio Ridruejo a Ramón Serrano Suñer, 29 de agosto de 1942; pocos días después, Franco llamó a Serrano para decirle: «Te voy a sustituir»; todo en Ramón Serrano Suñer, *Memorias,* Barcelona, 1977, pp. 367-373.
[624] Francisco Javier Conde, «El Estado totalitario como forma de organización de las grandes potencias», *Escorial,* 23 (septiembre de 1942), p. 384. José Antonio Maravall, reseña de Sergio Panunzio, «Teoria generale dello Stato fascista», *Revista de Estudios Políticos,* enero de 1941, pp. 135-139. Discurso de Tovar: Miguel Á. Ruiz Carnicer, *El Sindicato Español Universitario (SEU), 1939-1965,* pp. 147-151.
[625] Ramón de Basterra, *Antología poética,* Bilbao, 1939, pp. 107-108. Ernesto Giménez Caballero, *Arte y Estado,* Madrid, 1935, pp. 233-236. Para delirios verticales: Juan Cano Ballesta, «Sonetos a la piedra de Dionisio Ridruejo y retórica falangista (La forja de un ideal político)», en *Las estrategias de la imaginación. Utopías literarias y retórica política bajo el franquismo,* Madrid, 1994, pp. 103-119. Sultana Wahnon, *La estética,* p. 110.
[626] Ridruejo, *Escrito en España,* pp. 27-28. Laín la recuerda como hija suya en «El teatro de Gonzalo Torrente», *Vestigios,* Madrid, 1948, p. 99. Lo demás: *Descargo de conciencia,* pp. 285-287. Torrente, «*Escorial* en el recuerdo», pp. 61-65. Cfr. José-Carlos Mainer, «La revista *Escorial* en la vida literaria de su tiempo (1941-1950)», en Id., *Literatura y pequeña burguesía en España (1890-1950),* Madrid, 1972, pp. 241-262.
[627] Conferencias de Laín y Tovar en el V Consejo Nacional del SEU: Miguel Á. Ruiz Carnicer, *El Sindicato,* pp. 151-155. José A. Maravall, «Los valores morales del Nacionalsindicalismo», *Revista de Estudios Políticos,* 1: 3, julio de 1941, pp. 563-566.

[628] Ridruejo, «Carta a Franco», 7 de julio de 1942, en *Casi unas memorias,* pp. 236-238; Laín, *Los valores,* p. 38.

[629] «Manifiesto editorial», *Escorial,* 1 (noviembre de 1940), pp. 7-12. Francisco Javier Conde, *Introducción,* pp. 337 y 357-359. Un análisis de los contenidos políticos de la revista: Manuel Contreras, «Ideología y cultura. La revista *Escorial* (1940-1950)», en M. Ramírez, coord., *Las fuentes ideológicas de un régimen (España 1939-1945),* Zaragoza, 1978, pp. 55-80.

[630] Dionisio Ridruejo, «El poeta rescatado», *Escorial,* 1 (noviembre de 1940), pp. 93-100, publicado también como prólogo a Antonio Machado, *Obras completas,* Madrid, 1941.

[631] Luis Díez del Corral, «Hechos de la Falange. Comunidad Nacional Sindicalista», *Escorial,* 2 (diciembre de 1940), pp. 326-328. Cfr. la serie de artículos que Maravall dedicó a comentar la Ley de Bases de la Organización Sindical en *Arriba,* enero-marzo de 1941, y la exaltación de los valores del nacionalsindicalismo que Pedro Laín publicó para la ocasión y que Maravall reseñó en *Revista de Estudios Políticos,* cit.

[632] Recogido en *Pensamiento político de Franco,* Madrid, 1975, vol. I, p. 80.
[633] [Editorial], *Escorial,* 2 (diciembre de 1940), pp. 177-179, y «Ante la guerra», *Escorial,* 4 (febrero de 1941), pp. 159-164. Persistencia de lo mismo: Pedro Laín, «Esquema de nuestro siglo XIX», *Arriba,* 6 de enero de 1942. «Nosotros ante la guerra», *Escorial,* 8 (junio de 1941), pp. 325-329.
[634] Rafael Sánchez Mazas, «Textos de una política de arte», *Escorial,* 24 (octubre de 1942), pp. 6-7.
[635] «La cultura en el nuevo orden europeo», *Escorial* (enero de 1942), pp. 5-7; Maravall, «De nuevo, Europa», *Arriba,* cit. Jaime Vicens Vives, «Reversión de la estructura política de Europa», *Destino,* 28 de septiembre de 1940, cit. por Josep M. Muñoz i Lloret, *Jaume Vicens Vives. Una biografia intel·lectual,* Barcelona, 1997, p. 115.
[636] Pedro Laín, «El 98 y otras cosas. Carta abierta a un polemista», *Arriba,* 23 de diciembre de 1941. Félix García se ocupó durante cierto tiempo de las «orientaciones bibliográficas» de *Ecclesia,* donde dejó abundante muestra de un acendrado espíritu inquisitorial.
[637] Para la condena, Francisco Verdera, *Conflictos entre Iglesia y Estado. La revista Ecclesia entre 1941 y 1945,* Pamplona, 1995, 102-103. De Antonio Machado, «Sigue hablando Mairena a sus alumnos. Los del 98», *Hora de España,* marzo de 1937, p. 11. De las ansias inquisitoriales del arzobispo y luego cardenal catalán no se libraron tampoco los falangistas: como es sabido, *La fiel infantería,* de Rafael García Serrano, premio José Antonio Primo de Rivera de 1943, fue retirada de la circulación a comienzos del año siguiente después de que el vigilante primado publicara en el *Boletín Eclesiástico de la Archidiócesis de Toledo* un decreto condenatorio de la novela por proponer como necesarios e inevitables los pecados de lujuria de la juventud, describir escenas de cabaret y prostíbulos e incluir expresiones de sabor escéptico volteriano: José M. Martínez Cachero, *La novela española entre 1936 y 1980,* Madrid, 1985, pp. 109-111.
[638] «Nuestro 68 editorial contra los intelectuales y el 98» es una pieza sin desperdicio de *Arriba España,* 18 de enero de 1942, en la que se amenaza con prender fuego a todas las covachuelas del frívolo Madrid que «ha vuelto a entronizar con arrumacos castizos, con una “sabia” comprensión e indulgencia, los (sic) que prepararon intelectualmente el horror y la barbarie de las checas, el bandidaje de las “sacas”, la zafia garrulería socialista y comunista».
[639] Alberto Rosa, Guglielmo Bellelli y David Barkhurst, «Representaciones del pasado, cultura personal e identidad nacional», en Id., *Memoria colectiva e identidad nacional,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 43.
[640] Juan Marichal, «Modalidades del pensamiento político bajo la tiranía», en *El secreto de España,* Madrid, 1995, pp. 314-315. Amando de Miguel, *Los intelectuales bonitos,* Barcelona, 1980, p. 102.
[641] Gabriele Turi, «Fascismo e cultura ieri e oggi», en A. del Boca, M. Legnani y M. G. Rossi, *Il regime fascista. Storia e storiografia,* Roma-Bari, 1995, pp. 545-546.
[642] Á[ngel] Á[lvarez] de M[iranda], «Recensión de una actitud: Pedro Laín», *Alférez,* 17 de junio de 1948.
[643] «Una carta de Azorín», *Arriba,* 20 de mayo de 1941.

[644] Dionisio Ridruejo, *Escrito en España* [1961], pp. 27-28 y 125.
[645] José L. López Aranguren, «El diálogo sigue», *Correo Literario*, 15 de marzo de 1953, p. 3, del que, en posterior edición —«Contralectura del catolicismo», *Obras Completas,* Madrid, 1994, vol. 1, p. 624—, «a partir de la República» fue sustituido por «con nuestra generación». Aranguren volvió sobre esta cuestión en «El intelectual católico del futuro», *La juventud europea y otros ensayos*, Madrid, 1961, pp. 61-62, conferencia impartida en la Casa profesa de los jesuitas de Madrid en otoño de 1957; y en *Memorias y esperanzas españolas* [1969], *Obras Completas*, Madrid, 1997, vol. 6, p. 197, donde lamenta que la pérdida de esta gran ocasión se debió a haber puesto al catolicismo al servicio del sistema.
[646] Rafael Calvo Serer, «La Iglesia en la vida pública española desde 1936», *Arbor,* 91-92 (julio-agosto de 1953), pp. 289-290.
[647] Utilizo el término «facción» en su sentido literal, como Antonio Tovar cuando hablaba del «juego de las facciones dentro del sistema»; un juego en que a él, escribía, le ha tocado perder: *Universidad y educación de masas*, Madrid, 1968, p. 19.
[648] Dionisio Ridruejo, «Excluyentes y comprensivos», *Revista*, 17 de abril de 1952, recogido, excepto el párrafo final, en *Casi unas memorias*, pp. 301-303. Gonzalo Fernández de la Mora, *Río arriba*. *Memorias*, Barcelona, 1995, pp. 119-120.
[649] Rodrigo Fernández Carvajal, «Radiografía de la restauración», *Alcalá*, 25 de junio de 1952, que lo reproduce de *Revista*, de Barcelona.
[650] Ridruejo, a propósito de las opiniones de aquel grupo sobre «las cosas de Cataluña», «Unidad como libertad», *Alcalá*, 10 de noviembre de 1952.
[651] En el comentario editorial «Concordato de nuevo cuño», *Revista*, 3 a 9 de septiembre de 1953, se solidariza expresamente con «el jubiloso clamor de España por la firma del Concordato con la Santa Sede».
[652] Así lo define Calvo Serer en «Los intentos de una estructura nacional», *ABC*, 4 de agosto de 1953.
[653] Metropolitanos a los periodistas y escritores católicos, «Sobre crítica, propaganda y publicidad de obras literarias, teatrales, cinematográficas de carácter heterodoxo o inmoral», 25 de julio de 1950, en *Documentos colectivos del Episcopado español, 1870-1974*, ed. de Jesús Iribarren, Madrid, 1974, pp. 249-257.
[654] Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis* [1936], Madrid, 1983, p. 79.
[655] Antonio Tovar, «Confesiones en un centenario», *Revista*, 15 a 21 de octubre de 1953.
[656] Pedro Laín, «La generación de Menéndez Pelayo», *Revista de Estudios Políticos*, 13 (enero-abril de1944), pp. 4 y 7.
[657] Franco Meregalli, que añade para este momento su amistad con Zubiri, «Pedro Laín en 1948», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447 (agosto-septiembre de 1987), pp. 79-86.
[658] De la producción intelectual de Pedro Laín durante estos años destaca: *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*, Madrid, 1944, y *La generación del 98*, Madrid, 1945.

[659] Pedro Laín, *España como problema* [1949], Madrid, 1956, vol. II, pp. 395 y ss.
[660] Pedro Laín, «La generación del 98 y el problema de España», *Arbor*, 36, Extraordinario conmemorativo de 1898 (diciembre de 1948), p. 438.
[661] Fidelino de Figueiredo, *Las dos Españas*, Chile, 1936, pp. 22-25.
[662] Ramón Menéndez Pidal, *Los españoles en la historia* [1947], Madrid, 1991, pp. 236-254. Para su propósito de presentar «unas bases para la reconciliación entre esas semi-Españas», Diego Catalán, prólogo de la edición de 1982.
[663] Según escribe Marrero en el primer intento de dar cuenta de estas batallas, *La guerra española y el trust de los cerebros*, Madrid, 1961, p. 494.
[664] Rafael Calvo Serer, «Una nueva generación española», *Arbor*, 24 (noviembre-diciembre de 1947), pp. 333-348. José María García Escudero, *De Cánovas a la República*, Madrid, 1951, citado por Carlos Dardé, «Cánovas: un siglo de interpretaciones», en *La aceptación del adversario*, Madrid, 2003, pp. 86-87. Al rojo de la subversión se había referido García Escudero en «Cánovas y su circunstancia política», *Revista de Estudios Políticos*, 33-34 (mayo-agosto de 1947), p. 77. Florentino Pérez Embid, «Ante la nueva actualidad del "problema de España"», *Arbor*, 45-46 (septiembre-octubre de 1949), pp. 159-160. Editorial, *Ateneo*, 2 de febrero de 1952.
[665] Calvo Serer, «Del 98 a nuestro tiempo. Valor de contraste de una generación», *Arbor*, 37 (enero de 1949), pp. 1-34, recogido luego en *España, sin problema*, Madrid, 1949. Pérez Embid, «Ante la nueva...», cit., y «Comprensión e intransigencia», *Arriba*, 27 de diciembre de 1949. Manuel Fraga, «Las Españas», *Alcalá,* 25 de mayo de 1952.
[666] Laín, *Menéndez Pelayo*, pp. 375-381. Aranguren, «Pedro Laín, el problema de España y la esperanza española» [1956], *OC*, 6, p. 142. Calvo Serer, «España, sin problema», *Arbor*, 45-46 (septiembre-octubre de 1949), pp. 167-171, donde comenta el prólogo de Tovar a *La conciencia española*, recopilación publicada en 1948. Calvo Serer dedicó a don Marcelino, a su fama, su concepción española y sus enemigos buena parte de *Teoría de la restauración*, Madrid, 1952. De Juan José López Ibor, conferencia «El proyecto vital español y la crisis del saber», en *Discurso a los universitarios españoles*, ed. de 1957, pp. 161-191. De Ángel Herrera Oria, «Semblanza de Menéndez Pelayo», discurso pronunciado en la sesión académica celebrada en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 28 de agosto de 1956, *Obras selectas*, pp. 276-277. Alfonso García Valdecasas, «Menéndez Pelayo y el problema de la cultura española», *Finisterre*, 34 (febrero de 1948), pp. 130-133.
[667] Florentino Pérez Embid, «1648 * 1848 * 1898 * 1948», *Arriba*, 10 de junio de 1949. Ernesto Giménez Caballero, *Genio de España* [1932], Zaragoza, 1938, pp. 29-34.
[668] Jaime Vicens Vives, «Lo catalán en la revista *Arbor*», «Descubrimiento en el Atlántico» y «La España del siglo XVII», *Destino*, 2 y 23 de abril, 28 de mayo de 1949.
[669] Florentino Pérez Embid, «Ante la nueva actualidad del "problema de España"», *Arbor*, 45-46 (septiembre-octubre de 1949), pp. 159-160. Jaime Vicens Vives, «La España del siglo XVII» y «La generación del cuarenta y

ocho», *Destino*, cit. y 19 de noviembre de 1949. Diálogo entre Vicens y Pérez Embid a propósito de Palacio Atard: Vicente Marrero, *La guerra española y el trust de los cerebros*, Madrid, 1961, p. 497, y Josep M. Muñoz i Lloret, *Jaume Vicens i Vives*, pp. 174-175. Hay un carteo de finales de 1949 entre Calvo Serer y Pérez Embid con Vicens a propósito de proyectos comunes, en Jaume Sobrequés i Callicó, *Història d'una amistat. Epistolari de Jaume Vicens i Vives i Santiago Sobrequés i Vidal (1929-1960)*, Barcelona, 2000, pp. 612-619.

[670] Vicente Palacio Atard, «Westfalia ante los españoles de 1648 y de 1948», *Arbor*, 25 (enero de 1948), pp. 53-58. Álvaro Ferrary cita varios trabajos de Vicente Palacio, José María Jover, Federico Suárez, Ángel López Amo, Melchor Fernández Almagro, Gonzalo Fernández de la Mora y José María Garcia Escudero directamente relacionados con esta revisión de la historia: *El franquismo: minorías políticas y conflictos ideológicos, 1936-1956*, Pamplona, 1993, p. 262.

[671] Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario* [1945], Madrid, 1984, p. 475. Jaime Vicens Vives, «Europa, el "tercer camino"», *Destino*, 22 de abril de 1950, p. 15.

[672] Ángel Ganivet, *Idearium español* [1897], Madrid, 1990, p. 115. Ramiro Ledesma Ramos, *Discurso a las juventudes de España* [mayo de 1935], Barcelona, 1968, p. 217. Francisco Elías de Tejada, *Las Españas. Formación histórica. Tradiciones regionales*, Madrid [1948], p. 294. Manuel Fraga Iribarne, *La crisis del Estado*, Madrid, 1955, p. 39.

[673] Pérez Embid, «Ante la nueva...» y «Comprensión e intransigencia», *Arriba,* 27 de diciembre de 1949.

[674] Gaspar Gómez de la Serna, «De la Restauración a la "Teoría de la restauración"», *Alcalá*, 25 de junio de 1952.

[675] «Sobre el desarrollo de una Acción Cultural», escrito por Calvo Serer en julio de 1949, ampliamente reproducido en Ferrary, *El franquismo,* pp. 255 y ss.

[676] Antonio Fontán, *Los católicos en la Universidad española actual*, Madrid, 1961, pp. 114-115. Gonzalo Fernández de la Mora, *Río arriba*, Barcelona, 1995, p. 119.

[677] Para la vinculación de este grupo del Opus Dei con el CSIC y su decisiva importancia en «el asalto a las cátedras», Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía e ideología en la postguerra española: la ruptura de la tradición liberal*, Zaragoza, 1991, pp. 128-132.

[678] Arevaco [Esteban Pinilla de las Heras], «Honor a quien cultiva su hacienda», de la serie «Notas apasionadas sobre España», *Laye*, 20 (agosto-octubre de 1952), p. 22.

[679] Pérez Embid, «Comprensión e intransigencia». De Calvo Serer: «La única España», *Teoría de la restauración*, Madrid, 1952, pp. 219-221; *Política de integración*, Madrid, 1955, pp. 37-40. También carta a Franco, 16 de diciembre de 1954, en Ferrary, *El franquismo*, pp. 264-265.

[680] Jesús Arellano, «Nuestra generación universitaria y la vida española actual», *Arbor*, 79-80 (julio-agosto de 1952), pp. 319-324, y «El pensamiento cristiano de García Morente», *Ateneo*, 11 de abril de 1953. Recuerdos universitarios de Vicente Rodríguez Casado: «Un gesto del decano en las luchas estudiantiles de la Facultad», *Ateneo*, 11 de abril de 1953. La arenga

de Pérez Embid: «Mi 18 de julio», *Ateneo*, 19 de julio de 1952, transmitida también por radio.
[681] Antonio Tovar, «Ciencia y Administración», *Alcalá*, 10 de febrero de 1952. López Rodó, «La llaga de la Universidad», *Ya*, 26 de marzo de 1952. *Alcalá* sirvió como carta de presentación de los rectores de todas las universidades, que escribieron los artículos de primera página: Madrid, Pedro Laín; Salamanca, Antonio Tovar; Valencia, José Corts Grau; Oviedo, Torcuato Fernández Miranda; Granada, Luis Sánchez Agesta; La Laguna, Alberto Navarro González; Santiago, Luis Legaz Lacambra; Murcia, Antonio Batlle Vázquez; Barcelona, Francisco Buscarons; y Sevilla, Carlos García Oviedo.
[682] «Homenaje a diez nuevos catedráticos de Universidad procedentes del SEU», de los que asistieron al acto: Arsenio Fraile Ovejero, Manuel Iglesia Cubriá, Joaquín Cerdá Ruiz, Nicolás Ramiro Rico, Francisco Murillo Ferrol, Felipe María Garín y Ortiz de Taranco, Felipe Lucena Conde y José Luis Sureda Carrión, *Arriba*, 6 de marzo de 1953, que reproduce las palabras de Ruiz-Giménez.
[683] Como la define Gregorio Morán, *El maestro en el erial*, Barcelona, 1998, pp. 373 y ss.
[684] Calvo Serer, «Nuestra conciencia nacional unitaria», *Ateneo*, 2 de febrero de 1952, que apareció también como prólogo a *Teoría de la restauración*, fechado en diciembre de 1951.
[685] «Guión. Mano tendida» y «Guión. Sumar y no restar», *Razón y Fe*, 661 (febrero de 1953), pp. 113-116, y 665 (junio de 1953), pp. 561-562. «Sobre la llamada "comprensión" y la mal entendida "intransigencia"», *Ateneo*, 1 de julio de 1953. Los cilicios: Santiago Galindo Herrero, «Prólogo al centenario de Juan Donoso Cortés», *Ateneo*, 3 de enero de 1953.
[686] Jorge Vigón, «1 de abril, día de la Victoria», *Ateneo*, 28 de marzo de 1953. Florentino Pérez Embid, «La España del 18 de julio», *Ateneo*, 1 de agosto de 1953.
[687] «Discurso del Ministro de Educación en la clausura de la Asamblea de Universidades», *Arriba*, 17 de julio de 1953.
[688] Joaquín Ruiz-Giménez, «Notas sobre la vocación política del español» [1959], en *Del ser de España*, Madrid, 1963, pp. 237-248.
[689] Joaquín Ruiz-Giménez, «Vocación de unidad en la hora fundacional de España», 12 de octubre de 1952, en *Del ser de España*, pp. 159-179.
[690] Dionisio Ridruejo, «Meditación para el 1º de abril», *Arriba*, 1 de abril de 1953. «Discurso del rector de la Universidad de Salamanca en el acto inaugural de la I Asamblea de Universidades Españolas», *Arriba*, 16 de julio de 1953.
[691] Dionisio Ridruejo, «Meditación para el 1º de abril». El significado que este artículo pudo tener para el lector de 1953 se pierde por completo en la versión reproducida en *Casi unas memorias*, pp. 322-324, de la que han desaparecido cinco párrafos fundamentales. Ridruejo ha lamentado ante Antonio Beneyto, *Censura y política en los escritores españoles*, Barcelona, 1977, pp. 162-163, que sus artículos en *Revista* eran muchas veces manipulados por la censura, pero en esta ocasión los párrafos suprimidos en *Casi unas memorias* del original publicado en *Arriba*, un tercio del total, no permiten pensar en una autoría diferente a la del mismo Ridruejo.

[692] Pedro Laín, «Desde el tú esencial», y José L. López Aranguren, «Esperanza y desesperanza de Dios en la experiencia de la vida de Antonio Machado», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 11-12 (septiembre-diciembre de 1949), pp. 237-238 y 396.
[693] Pedro Laín, «Teoría de la comprensión. I», marzo de 1953, en *Ejercicios de comprensión*, Madrid, 1959, pp. 11-16.
[694] Comentario de Vicente Marrero, «Crónica cultural española», *Arbor*, 89 (mayo de 1953), pp. 109-111; carta del grupo y réplica, «En torno a un juicio sobre Ortega y Gasset», *Arbor*, 91-92 (julio-agosto de 1953), pp. 442-448. José Antonio Maravall, *Ortega en nuestra situación*, Madrid, 1959, pp. 12-16. Editorial, «Don José Ortega y Gasset», *Alcalá*, 32-33, mayo-julio de 1953.
[695] Lamento de Julio Caro: Jaime Gil de Biedma, *Retrato del artista en 1956*, Barcelona, 1994, p. 247. E[ustaquio] Guerrero, S. J., «El verdadero estado de la cuestión», *ABC*, 2 de junio de 1953. Joaquín Iriarte, «Ortega en su vivir y pensar», *Razón y fe*, 669 (abril de 1956), p. 429. Joaquín Pérez Villanueva recuerda cómo afectó a Menéndez Pidal la polémica en *Ramón Menéndez Pidal, su vida y su tiempo*, Madrid, 1991, pp. 435-437. Metropolitanos a los fieles, «Declaración sobre la misión de los intelectuales católicos», 1 de abril de 1956, *Documentos colectivos*, pp. 286-291.
[696] José Mª Pemán, «Tomar partido», *ABC*, 20 de junio de 1953, donde recomendaba a los contendientes que discutieran todo lo que quisieran recordándoles sin embargo que «no se debe uno pelear ni insultar a propósito de Sören Kierkegaard».
[697] Rafael Calvo Serer, «Las grietas de la unidad», *ABC*, 1 de julio de 1953, y «La politique intérieure dans l’Espagne de Franco», *Écrits de Paris,* septiembre de 1953, pp. 9-18, que *El Socialista*, 12 de noviembre de 1953, publicó en Toulouse con el título «Un artículo que produce escándalo». Incidente y secuelas, Daniel Artigues [Jean Becarud], *El Opus Dei en España*, París, 1971, pp. 164-173.
[698] Del discurso de Eugenio Montes, de «tono adrede conferencial, objetivo, sereno», Rafael García Serrano, «Encuentro», *Arriba*, 25 de octubre de 1953. Javier M. de Bedoya, «Cuando se está con Franco», *Arriba*, 17 de octubre de 1953. Antonio Fontán recuerda el Congreso de Falange y las injurias de que fue objeto Calvo Serer en «Introducción», *Florentino Pérez Embid: homenaje a la amistad*, Madrid, 1977, pp. 18-19.
[699] Rafael Calvo Serer, *La fuerza creadora de la libertad*, Madrid, 1958, p. 212, atribuye la desarticulación «desde arriba» de *Arbor* a un artículo de José Pemartín, publicado en noviembre de 1953, pero eso no explica la pérdida de su posición en el CSIC. Ostracismo: Salvador Pániker, «Rafael Calvo Serer», *Conversaciones en Madrid*, Barcelona, 1969, pp. 83-84. Imposibilidad de síntesis: Calvo Serer, *Política de integración*, Madrid, 1955, pp. 37-40. Amigo leal: Fontán, «Introducción», p. 19. Javier Tusell atribuye a Pérez Embid la autoría del panfleto, fechado el 12 de noviembre de 1953, en *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, 1984, p. 334, de donde procede la cita. De Pérez Embid, *En la brecha*, Madrid, 1956, pp. 37-38 y 50.
[700] Dionisio Ridruejo, «Sobre Terceras Fuerzas y otras amenidades», *Revista*, 17-23 de diciembre de 1953.

[701] Confunde las fechas Pedro Laín cuando incluye a «la revista *Arbor*, regida por Pérez Embid y Calvo Serer [actuando] sin tregua al servicio de los designios del grupo que uno y otro representaban», entre los responsables de su propio «fracaso y derrota», *Descargo de conciencia*, pp. 410-411.

[702] Noticias sobre López Rodó: Luis Suárez Fernández, *Francisco Franco y su tiempo*, Madrid, 1984, p. 267. De Laureano López Rodó, *Memorias*, Barcelona, 1990, pp. 34-35.

[703] López Rodó, *Memorias*, pp. 62-65, y «La reforma administrativa del Estado», conferencia de clausura del Curso Universitario de Verano. Santiago de Compostela, septiembre de 1956, en *Política y desarrollo*, Madrid, 1970, pp. 123-124.

[704] Carlos Moya, «La elites económicas y el desarrollo español», en Manuel Fraga, Juan Velarde y Salustiano del Campo, *La España de los años 70*, Madrid, 1972, vol. I, p. 561.

[705] López Rodó, *Memorias*, p. 312, con ocasión de su rumoreado nombramiento, en 1962, como Comisario del Plan de Desarrollo.

[706] 1940 fue el año de la primera edición de José Luis de Arrese, *La revolución social del nacional-sindicalismo*, que luego conoció varias reediciones.

[707] José Luis de Arrese, *Una etapa constituyente*, Madrid, 1982, pp. 71-85. Cambios en la dirección del Instituto de Estudios Políticos: *Arriba*, 29 de julio de 1956. López Rodó, *Memorias*, pp. 53-58, y 621-640 para los diferentes proyectos**.**

[708] Extractos de este delicioso documento: Luis Suárez, *Francisco Franco*, pp. 311-312. Lamenta el glosador —que no parece haberse enterado de lo que estaba realmente en juego— que Arrese y López Rodó no llegaran a ponerse de acuerdo, defensores ambos de «fórmulas distintas, aunque no en esencia», p. 267. Para la oposición de la «familia católica», Javier Tusell, *Franco y los católicos*, pp. 391-425.

[709] López Rodó, *Memorias*, p. 143.

[710] Discursos de Carrero Blanco y de Navarro Rubio, *ABC*, 16 de julio de 1957 y 6 de octubre de 1959, respectivamente. De Arrese, *Una etapa*, p. 272.

[711] Arrese, *Una etapa*, p. 272.

[712] Un buen relato de los hechos y de las reacciones de las *dramatis personae*, Javier Tusell, *La oposición democrática al franquismo, 1939-1962* [1977], Madrid, 1983, pp. 282-297, de donde proceden estas citas. También de Tusell, *Franco y los católicos*, pp. 367-375 para los factores que precipitaron la crisis de la política de «apertura cultural propiciada desde el poder».

[713] Pedro Laín, «El intelectual católico en la sociedad actual», octubre de 1957, en *Ejercicios de comprensión*, Madrid, 1959, pp. 42-54.

[714] Dionisio Ridruejo, «El 29 de octubre de 1933», *Revista*, 29 de octubre-4 de noviembre de 1953.

[715] «Diálogo con Dionisio Ridruejo», por Luis Ortega Sierra, corresponsal de *Bohemia* en Europa, marzo de 1957, en *Casi unas memorias*, pp. 359-360. Por este artículo fue de nuevo detenido el 13 de abril de 1957.

[716] Fundado en el domicilio de Amando Sacristán el 29 de noviembre de 1956 por Ridruejo, Fernando Baeza, Vicente Ventura, Adolfo Aguillaume,

Pablo Martí Zaro, Carlos Muñiz, Juan Antonio Alonso, Ignacio Sotelo, José María Moreno Galván, Pablo Ortega, Fernando Guillermo de Castro y Fernando Morán, que representaba a Enrique Tierno: Fernando Chueca Goitia, «Dionisio Ridruejo y el proyecto socialdemócrata», en Antonio Fontán, dir., *Los monárquicos y el régimen de Franco*, Madrid, 1996, pp. 99-100.
[717] Enrique Tierno, *Cabos sueltos*, pp. 202-212. Raúl Morodo, *Tierno Galván y otros precursores políticos*, Madrid, 1987, pp. 196-197.
[718] Raúl Morodo, *Atando cabos*, Madrid, 2001, cap. 2 para estas impresiones salmantinas.
[719] Joaquín Ruiz-Giménez, «En el arranque del camino…», *Cuadernos para el diálogo*, VII Extraordinario, febrero de 1968, pp. 5-6. Elías Díaz, en «Joaquín Ruiz-Giménez: un camino hacia la democracia», *Sistema*, 158 (septiembre de 2000), p. 10, propone una sorprendente regla hermenéutica: «aliviar de citas eclesiales y pontificias» y suprimir «los aleatorios o circunstanciales alegatos "joseantonianos" y del nuevo Estado» de los escritos de 1944 y 1945 para trazar una línea de continuidad o de evolución hacia la asunción por Ruiz-Giménez de «una filosofía política democrática».
[720] Joaquín Ruiz-Giménez, «Carta abierta a José María Pemán», *Cuadernos para el diálogo*, 1 (octubre de 1963), pp. 5-6.
[721] Instituto Social León XIII, *Comentarios a la Mater et Magistra*, Madrid, 1962, y *Comentarios a la Pacem in Terris*, Madrid, 1963. José María Setién, *La Iglesia y lo social ¿intromisión o mandato?*, Madrid, 1963, p. 171.
[722] Joaquín Ruiz-Giménez, «Mesa redonda. Juicio crítico a *Cuadernos para el Diálogo*», 100 (enero de 1972), p. 31. Elías Díaz, «Joaquín Ruiz-Giménez», p. 7.
[723] Editorial, «Síntesis de una actitud política», *Cuadernos para el diálogo*, cit., p. 7. Trayectoria de *Cuadernos:* Isabelle Renaudet, *Un Parlement de papier. La presse d'opposition au franquisme durant la dernière décennie de la dictature et la transition démocratique*, Madrid, 2003, pp. 145-177.
[724] Pedro Laín, «El autor habla de sí mismo», *Obras*, Madrid, 1965, pp. XXV-XXVII.
[725] A Robert McBride, encargado de negocios de la Embajada de Estados Unidos, decía Laín en julio de 1961 que esperaba ardientemente que la política española emprendiera «un desarrollo ordenado hacia una democracia liberal»: Despacho de Robert McBride, 21 de julio de 1961. National Archives, Decimal File, 752.00/7-2161.
[726] Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Barcelona, 1984, p. 9
[727] José Antonio Maravall, «Prólogo» a *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, tomo I, Madrid, 1972, pp. 5 y 7. Jaime Vicens Vives, «La historia cambia de signo», *Destino*, 18 de abril de 1959.
[728] Gregorio Marañón, *Ensayos liberales* [1946], Madrid, 1966, p. 145.
[729] Ver, en todo caso, el capítulo «La evolución liberal de los intelectuales españoles y la reacción del integrismo tradicional» de Elías Díaz, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, pp. 91-95. Conducta y gesto: Gregorio Marañón, *Ensayos*, passim. De Julián Marías, «El problema de la libertad intelectual», Suplemento de *Ínsula*, 86, 15 de febrero de 1953. Para el debate suscitado en 1951 por un artículo de Robert G. Mead, Jr., sobre dictadura y literatura, Manuel Aznar, «"El puente imposible": el lugar de

Sender en la polémica sobre el exilio español de 1939», *El lugar de Sender, Actas del I Congreso sobre Ramón J. Sender*, Huesca, 1997, pp. 279-294.
[730] Jorge Semprún, «La oposición política en España: 1956-1966», *Horizonte español 1966*, París, 1966, vol. II, pp. 44-45. Director General de Información, «Nota para el Ministro», 16 octubre 1963, Archivo General de la Administración, (3)104.4 Caja 426 Top 82/68.103. Más sobre estas confidencias de Cela y su propuesta de sobornar a los firmantes, Pere Ysàs, *Disidencia y subversión. La lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*, Barcelona, 2004, pp. 52-54.
[731] Nicolás Sánchez-Albornoz recuerda su condena en «Cuelgamuros: presos políticos para un mausoleo», en C. Molinero, M. Sala y J. Sobrequés, eds., *Una inmensa prisión*, Barcelona, 2003, pp. 3-17. Ricardo Muñoz Suay, dirigente de la FUE durante la guerra, detenido en septiembre de 1946 y condenado en consejo de guerra: Benito Sanz Díaz, *Rojos y demócratas. La oposición al franquismo en la Universidad de Valencia, 1939-1945*, Valencia, 2002, p. 27. Front Universitari de Catalunya: Josep M. Colomer i Calsina, *Els estudiants de Barcelona sota el franquisme*, Barcelona, 1978, pp. 55-61.
[732] Alberto Ullastres, discurso en el acto inaugural de la Feria de Muestras de Barcelona, *ABC*, 3 de junio de 1962. Franco, en Garabitas, ante miles de alféreces provisionales, *ABC*, 29 de mayo de 1962.
[733] Josefina Rodríguez de Aldecoa, ed., «Introducción» a Ignacio Aldecoa, *Cuentos*, Madrid, 1988, p. 17. También de Josefina Aldecoa, *Los niños de la guerra*, Madrid, 1987.
[734] Carta de Serrano a Franco, 3 de septiembre de 1945: Ramón Serrano Suñer, *Memorias*, Barcelona, 1977, pp. 394-403.
[735] Directores espirituales, Alfonso Carlos Comín, *Fe en la tierra* [1975], *Obras*, Barcelona, 1986, pp. 306-307. Brazo-reliquia de Santa Teresa, Giuliana di Febo, *La Santa de la Raza. Un culto barroco en la España franquista*, Barcelona, 1987, pp. 117-136. Locutores-sacerdotes, Armand Balsebre en *Historia de la radio en España, vol. II, 1939-1985*, Madrid, 2000, pp. 117-122, donde recuerda al famosísimo Venancio Marcos y a media docena más de los predicadores que inundaron las radios antes y, sobre todo, después de la firma del Concordato. Antonio Tovar, «Lo que a Falange debe el Estado», *Arriba*, 28 de febrero de 1953.
[736] En «Proyecto filosofía en español», www.filosofia.org/hem/med/m015.htm, puede verse la colección íntegra de esta revista.
[737] «Nuestro propósito», *Alférez*, 28 de febrero de 1947. Un primer análisis de *Alférez* y *Alcalá* y la comparación de sus contenidos con el caso italiano, Gino Germani, *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, Bolonia, 1975, cap. 6, pp. 255-304. Una excelente antología de textos de estas y otras publicaciones, Jordi Gracia, *Crónica de una deserción. Ideología y literatura en la prensa universitaria del franquismo*, Barcelona, 1994. Del mismo Jordi Gracia, con muchas sugerencias y pistas de lectura, *Estado y cultura: el despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940-1962*, Toulouse, 1996.
[738] Son las consignas de *Alférez* para los meses de abril y julio de 1947.
[739] Así en *La Hora*, subtitulado *Semanario de los estudiantes españoles*, 19 de noviembre de 1949.

[740] Lista de muertos en los frentes rusos, David Jato, *La rebelión de los estudiantes*, Madrid, 1968, pp. 462-463. Rafael Sánchez Ferlosio, «De la paciencia», *Alférez*, 30 de junio de 1947.
[741] Antonio Lago Carballo, «Notas después de un viaje», *Alférez*, 31 de enero de 1948,
[742]Marcelo Arroita-Jauregui, «Nuestra actitud crítica» y «Diez años de España», *La Hora*, 5 de noviembre de 1948 y 1 de abril de 1949.
[743] Fernando Vallespín, «Un maestro en tiempo de patronos. Entrevista con Francisco Murillo Ferrol», *Claves de razón práctica*, 94 (julio-agosto de 1999), p. 58. Lorenzo Gomis a Laureano Bonet, *El jardín quebrado. La Escuela de Barcelona y la cultura del medio siglo*, Barcelona, 1994, p. 36. Juan Benet, «Luis Martín Santos, un memento», *Otoño en Madrid, hacia 1950*, Madrid, 1987, p. 119. Luciano G. Egido, entrevista de Miguel Mora, *El País*, 5 de diciembre de 2003.
[744] Carlos París, «Mundo burgués y marxismo», *La Hora*, 31 de diciembre de 1948. Manuel Fraga, *La crisis del Estado*, Madrid, 1955, pp. 37-38. Miguel Sánchez-Mazas, «Ante Europa: anverso y reverso», *Alférez*, julio-agosto de 1948. Pablo Lucas Verdú, «La democracia y sus caminos», *La Hora*, 19 de marzo de 1950.
[745] José María García Escudero, «Dogma y libertad», *Arbor*, noviembre 1952, p. 179, conferencia pronunciada en Salamanca al clausurar, como director general de Cinematografía y Teatro, un curso sobre cine organizado por la ACNP. Ejemplos de la acción del lápiz y de la tijera en esta década, Justino Sinova, *La censura de Prensa durante el franquismo (1936-1951)*, Madrid, 1989, válidos también para los años cincuenta, cuando igual se cortaban las piernas a las modelos (*Pueblo*, 4 octubre 1954) que se suprimía la fotografía del auditorio que escuchó a Ortega en mayo de 1946 *(Ya*, 30 de septiembre de 1955), Archivo General de la Administración, (3) 49.01, libros 5455 y 5457 Top 32/79.
[746] «Profesión política», *Alférez*, 31 de diciembre de 1947.
[747] «Profesión política», cit. En «Ortega a destiempo», que se presenta como «opinión colectiva del grupo», *Alférez*, enero de 1949, opina sin embargo que este Ortega no puede ser maestro de la juventud: todo en él le parecía petrificado en 1930.
[748] «Texto de la conferencia de Antonio Tovar *Lo que a Falange debe el Estado*»*,* pronunciada el 27 de febrero de 1953 en el acto de inauguración de la «Tribuna José Antonio», de la Lugartenencia de la Guardia de Franco, ante «numerosísimo público que llenaba por completo la gran sala de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas», bajo la presidencia del vicesecretario de Secciones, Juan José Pradera, acompañado de Pilar Primo de Rivera y otras jerarquías de la Guardia de Franco: *Arriba*, 28 de febrero de 1953 para noticia del acto y 1 de marzo para texto íntegro de la conferencia.
[749] «Profesión política», cit. La observación de Rodrigo Fernández-Carvajal, «Avisos a los universitarios fieles», *Alférez*, mayo de 1948.
[750] José María de Llanos, «Carta a *Alférez*», *Alférez*, 31 de mayo de 1947. Llanos fue colaborador asiduo de *Alférez*, *La Hora*, *Alcalá* y tuvo sección semanal en *Juventud*. No todas las iniciativas de este «animoso capellán del Frente de Juventudes» gozaron de la simpatía de sus superiores: el provincial

Manuel Sánchez Robles le prohibió cantar el *Cara al Sol* en los jardines del noviciado de Aranjuez, según cuenta Manuel Revuelta en Teófanes Egido, coord., *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, 2004, p. 366. Gonzalo Fernández de la Mora recuerda que ordenó a un grupo de congregantes marianos «una incursión guerrillera en el Palacio de la Música para […] impedir la proyección de *Gilda,* porque Rita Hayworth se contoneaba mientras se descalzaba un guante», *Río Arriba. Memorias*, Barcelona, 1995, pp. 64-65, de donde es la delgadez y el rostro.

[751] José M. Maravall, *Dictadura y disentimiento político. Obreros y estudiantes bajo el franquismo*, Madrid, 1978, pp. 203. Juan Benet, «El Madrid de Eloy», *Otoño en Madrid,* p. 81

[752] Lo recuerda Luis Ramírez [Luciano Rincón], *Nuestros primeros 25 años*, París, 1964, p. 54, como una experiencia colectiva de los jóvenes que empezaron a «cruzar la frontera, a hablar con otras gentes, a leer libros e introducir revistas».

[753]Revista que iniciaba en 1948 su segunda etapa como órgano del SEU tras la crisis cerrada con el nombramiento de José María del Moral como jefe nacional, sucedido al cabo de dos años por Jorge Jordana. Para la «travesía del desierto» del SEU entre 1947 y 1951, Miguel A. Ruiz Carnicer, *El Sindicato Español Universitario (SEU),* 1939-1965, pp. 205-244.

[754] José Bugeda, «Reencuentro con el pueblo» y Medardo Fraile, «Suburbio no es palabra de domingo», *La Hora*, 19 de noviembre y 12 de febrero de 1950. Lo intercalado es de Luis Martín Santos, *Tiempo de silencio* [1961], Barcelona, 1987, pp. 29 y 37, del memorable viaje iniciático del investigador y el mozo a las chabolas del suburbio madrileño, más frías en enero que un iglú esquimal. Recuerdos de Jesús Ibáñez, «Autopercepción intelectual de un proceso histórico», *Anthropos*, 113 (1990) pp. 12 y 13.

[755] Marcelo Arroita-Jáuregui, «Diez años de España», *La Hora*, 1 de abril de 1949.

[756] Oración por los caídos», *La Hora*, 6 de febrero de 1948, número dedicado casi por completo a los que habían muerto «antes de contemplar la luz de la victoria». «El amén de nuestra vida», *La Hora*, 11 de febrero de 1949.

[757] Jaime Suárez, «Melancolía y claudicación: he aquí lo prohibido», *La Hora*, 19 de noviembre de 1950. Editorial «Conciencia de generación», *La Hora,* 26 de noviembre de 1950. Dionisio Ridruejo, «José Antonio, vivo», *Alcalá*, 25 de noviembre de 1952 y «El 29 de octubre de 1933», *Revista*, 29 de octubre- 4 de noviembre de 1953.

[758] Carlos París, «Nuestro sentido revolucionario». Javier Herrero, «Las dos Españas y José Antonio». Manuel Fraga, «Revolución y restauración», *Alcalá*, 10 de mayo y 25 de noviembre de 1952 y 25 de marzo de 1953, respectivamente.

[759] José Bugeda a Juan F. Marsal, *Pensar bajo el franquismo,* pp. 55-57. Juan Triguero [José María Moreno Galván], «La generación de Fraga y su destino», *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, 1 (junio-julio 1965), pp. 5-16. El yugo y las flechas, recuerdo de Carmen Martín Gaite que caía por allí con Ignacio Aldecoa y sus amigos: «Un aviso: ha muerto Ignacio Aldecoa», *La Estafeta Literaria*, noviembre de 1969, en *La búsqueda de interlocutor y otras*

búsquedas, Madrid, 1982, p. 47. David Jato, *La rebelión*, p. 462. Fernando Fernán-Gómez, *El tiempo amarillo. Memorias ampliadas, 1921-1997*, Madrid, 1998, pp. 358-359.
[760] «Quién es quién en el "Tercer Programa"», *Arriba*, 13 de febrero de 1953, que incluye a Alonso, Diamante, Ducay, Fraga, Laín, París, Ridruejo, Sánchez-Mazas, Sastre, Sopeña, Torrente, y hasta 150 colaboradores más.
[761] Alfonso Sastre, «Llamada al frente teatral» y «Teatro de agitación», *La Hora*, 3 de junio de 1949 y 29 de enero de 1950. Y con José María de Quinto, «Manifiesto del T. A. S.», *La Hora*, 1 de octubre de 1950.
[762] Jesús Fernández Santos, «Ignacio y yo», *Insula*, marzo de 1970, p. 11. «Carta a… Ignacio Aldecoa», *Juventud*, 4 a 10 de noviembre de 1954. En «Ignacio Aldecoa, programa para largo», *Destino*, 3 de diciembre de 1955, p. 37, cuenta sus planes para los años inmediatos: desarrollar novelísticamente la épica de los grandes oficios. Josefina Aldecoa evoca su amor a las tabernas en «Tistala, el narrador de historias», prólogo a Aldecoa, *Cuentos completos*, Madrid, 1995, p. 19. Castellet, *Els escenaris*, pp. 206-207 y Caballero Bonald, *Tiempo de guerras perdidas*, p. 271. Jordi Gracia, *Crónica de una deserción*, pp. 17-20.
[763] Suburbio y SUT como inicio de un proceso de ruptura, Alfonso Carlos Comín, *Fe en la tierra,* pp. 320-321. Tertulia y asistentes, Joan Gomis, *Memòries cíviques, 1950-1975,* Barcelona, 1994, p. 19. Encarnación y reproche, Josep Antoni González Casanova, ed., «Una teoría sobre el ser de El Ciervo», en *La revista El Ciervo. Historia y teoría de cuarenta años,* Barcelona, 1992, pp.194-197. Grano de Mostaza y Comín, Francisco J. Carmona, *Cambios en la identidad católica: juventud de Alfonso Carlos Comín,* Madrid, 1995, pp. 140-145.
[764] Carlos Barral, *Los años sin excusa*, Madrid, 1982, pp. 41-42. Sacristán, incómodo ante la curiosidad de Sergio Vilar por su pasado, asegura que ingresó en la Organización Juvenil de Falange en 1940 y luego en el SEU hasta el curso 1945-1946, en que se separó o «nos separamos. Yo me fui y ellos me echaron»: Sergio Vilar, *La oposición a la dictadura*, Barcelona, 1976, pp. 239-240. Laureano Bonet, *La revista Laye. Estudio y antología*, Barcelona, 1988, p. 318, afirma que Sacristán rompió con Falange en 1946 aunque luego siguió colaborando con instituciones oficiales de carácter cultural. De Esteban Pinilla de las Heras, *En menos de la libertad. Dimensiones políticas del grupo Laye en Barcelona y en España*, Barcelona, 1989, pp. 12-19 para la caracterización del grupo y p. 203 para los dos polos.
[765] Aunque de familia carlista, Castellet dijo a Sergio Vilar que su abuelo, su padre y su madre habían sido liberales y que «la actitud de toda mi familia me situaba en el terreno de la democracia liberal, con muchas prevenciones a los compromisos de tipo extremista»: Vilar, *La oposición*, p. 269. Alberto Oliart y Carlos Barral lo recuerdan, junto a Sacristán, como falangista en el Instituto Balmes y en el bar de la Facultad: *Contra el olvido*, Barcelona, 1998, p. 180 y *Años de penitencia* [1975], Barcelona, 1990, p. 272, respectivamente.
[766] Para el seminario Boscán, Salvador Giner, «Libertad y poder político en la Universidad española: el movimiento democrático bajo el franquismo», en Paul Preston, ed., *España en crisis: la evolución y decadencia del régimen de*

Franco, Madrid, 1978, pp. 317-319. Amistad entre los dos grupos a través de Castellet, González Casanova, «Una teoría», pp. 221-224

[767] José M. Castellet, «Notas sobre la situación actual del escritor en España», *Laye*, agosto-septiembre de 1952, pp. 10 y 14-16; reproducido en *Alcalá*, 10 de enero de 1953.

[768] Dámaso Santos, «Jesús Fernández Santos, síntoma y fruto de la generación intermedia», en *Generaciones juntas*, Madrid, 1962, p. 120.

[769] Raimundo Fernández Cuesta, «XXI aniversario de la Falange»; Jesús Fragoso del Toro, «Conformismo, no»; Miguel Ángel Castiella, «Discurso del amor amargo»; Carlos Luis Álvarez, «De los orígenes», todo en *Juventud, 29 de octubre* [de 1954]. José María de Llanos, S. J., «Vuestras pegas a la continencia» y Enrique Ruiz García, «La revolución nacional en la revolución española», *Juventud*, 27 de mayo a 2 de junio y 24 a 30 de junio de 1954.

[770] Pedro Laín, «La Universidad como empresa», *Alcalá,* 25 de abril de 1952.

[771] La novela objetiva como «mentís implícito a su contexto textual», y diferencias con la novela social: Geneviève Champeau, «Una oposición discursiva al franquismo: la novela "social" y la novela "objetiva" en los años cincuenta», en J. Tusell, A. Alted y A. Mateos, coords., *La oposición al régimen de Franco*, Madrid, 1990, pp. 317-329.

[772] Juan Ferrater, «De generaciones y de cuentas, y de una esperanza», *Laye*, 23 (abril-junio de 1953), pp. 170-173.

[773] «Los cuervos no nos sacarán los ojos. (Réplica a los irresponsables que hablan alegremente del fracaso de una generación)», *Solidaridad Nacional*, 10 de julio de 1953.

[774] Llorenç Gomis, *De Memoria. Autobiografía (1924-1994)*, Barcelona, 1996, p. 201. Olegario González de Cardedal, «Semblanza de Alfonso Querejazu», en *Alfonso Querejazu Joaquín Garrigues. Correspondencia y escritos (1954-1974)*, Madrid, 2000, p. 49. En p. 48 puede verse una amplia lista de nombres que pasaron por Gredos. Brazo derecho lo dice José María García Escudero, «La autocrítica religiosa», en Joaquín Ruiz-Giménez, ed., *Iglesia, Estado y sociedad en España, 1930-1982*, Madrid, 1984, p. 130.

[775] «El Segundo Congreso de Poesía», *Revista*, 9 al 15 de julio de 1953. Llorenç Gomis, partícipe en los encuentros de poesía, recuerda su grato, liberal y educado ambiente en *De memoria*, pp. 205-210. Un recuerdo de la reunión de Segovia y de quienes por allí andaban, José María Caballero Bonald, *Tiempo de guerras perdidas*, pp. 325-327. En su caso, la asistencia le abrió las puertas, acompañado por Luis Rosales, de la tertulia que mantenía, a modo de salón, Juana Mordó, de la que Aranguren también era habitual.

[776] Marià Manent, «Cómo conocí a Laín», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447 (agosto-septiembre de 1987), pp. 59-60. J. T., «El II Congreso de Poesía. De Peña de Francia a Ciudad Rodrigo, pasando por Salamanca», *Destino*, 18 julio 1953.

[777] Noticia del *Boletín*, Fanny Rubio, *Las revistas poéticas españolas, 1939-1975*, Alicante, 2003, pp. 120-121.

[778] Para esto y lo que sigue, Pedro Laín, «Sobre la situación espiritual de la juventud española» y [José Luis Pinillos], «Las actitudes sociales en la Universidad de Madrid», ambos en Roberto Mesa, *Jaraneros,* pp. 45-53 y 57-

64. Es preciso advertir, por la frecuente cita equivocada de este escrito, que Laín no hace suya la afirmación sobre el desvío de la juventud, sino que la rechaza como rumor.

[779] «El manifiesto de los estudiantes», 1 de febrero de 1956, en *El Socialista*, 23 de febrero de 1956.

[780] De lo que da cuenta el cónsul de Estados Unidos en Sevilla, Robert E. Wilson, al Departamento de Estado, National Archives, Decimal File, 752.00/2-1251.

[781] Hay un ejemplar del manifiesto de los estudiantes de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid, de 27 de febrero de 1956, en Public Record Office, FO 185/1768. Pablo Lizcano, *La generación del 56. La Universidad contra Franco*, Barcelona, 1981, contiene testimonios de protagonistas y testigos de los sucesos. Las declaraciones a la policía, muy elocuentes en muchos casos: Roberto Mesa, *Jaraneros,* pp. 159-250.

[782] Luis Ramírez [Luciano Rincón], *Nuestros primeros*, p. 104.

[783] Carmen Martín Gaite, «Un aviso», pp. 38-39. Jaime Gil de Biedma, *Retrato*, pp. 246-247. Sobre «NO-DO y los lugares de la memoria del franquismo», Vicente Sánchez-Biosca en el libro del que es autor con Rafael R. Tranche, *NO-DO. El tiempo y la memoria*, Madrid, 2000, pp. 446-579.

[784] Juan Benet, «El Madrid de Eloy», *Otoño en Madrid*, pp. 91-92.

[785] [José Luis Pinillos], «Las actitudes sociales», p. 63.

[786] Ivo Mallet, «Annual review of Spain for 1956», 16 de enero de 1957, Public Record Office, FO 371/130322.

[787] Unión Democrática de Estudiantes, «A los universitarios de España», octubre de 1957, *El Socialista*, 31 de octubre de 1957, de donde procede lo entrecomillado.

[788] Un ejemplar del manifiesto, Public Record Office, FO 185/1768. Para la autoría, Semprún, *Autobiografía de Federico Sánchez*, Barcelona, 1977, pp. 43-44. Bustelo señala también la participación de Víctor Pradera y recuerda que por repartirlo fue encarcelado y condenado a un año de prisión y veinte mil pesetas de multa: *La izquierda imperfecta*, Barcelona, 1996, p. 22.

[789] «Testimonio de las generaciones ajenas a la guerra civil», *El Socialista*, 22 de agosto de 1957; lo publica también Esteban Pinilla de las Heras, *En menos de la libertad. Dimensiones políticas del grupo Laye en Barcelona y en España*, Barcelona, 1989, pp. 315-317. Indalecio Prieto, «La del 98 y la del 36», *El Socialista*, 8 de enero de 1959. Intervención de Girbau, Actas del Comité Director del PSOE. Reuniones del 11 y 12 de agosto de 1958, Fundación Pablo Iglesias, Archivo del Exilio 115-118, folios 26-28.
[790] Esta confesión de una «ilusión germánica» es de un texto inédito del mismo Pinilla «Sobre la generación joven (1946-1947)», que analiza Laureano Bonet en *El jardín quebrado,* p. 206.
[791] Carlos Barral, *Los años sin excusa*, p. 176.
[792] Recuerda la anécdota, de 1949, Fernando Fernán-Gómez, *El tiempo amarillo*, p. 363.
[793] José M. Castellet, «La novela española quince años después (1942-1957)», *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, 33 (noviembre-diciembre de 1958), p. 51, cit. por Laureano Bonet, *El jardín*, pp. 114-119. Luis Ramírez [Luciano Rincón], *Nuestros primeros*, pp. 43, 50 y 52.
[794] Editorial, *Las Españas*, julio de 1956, pp. 2, 30 y 31, edición facsímil, Madrid, 2002. Hay una noticia de *Las Españas* en Manuel Andújar, «La revistas culturales y literarias del exilio en Hispanoamérica», en José L. Abellán, ed., *El exilio español de 1939*, Madrid, 1976, vol. 3, pp. 49-67; para su evolución política, James Valender y Gabriel Rojo, *Las Españas. Historia de un revista del exilio (1946-1963)*, México, 1999, pp. 47-96.
[795] Frente Universitario Español, «Coincidencia de propósitos», noviembre de 1957, Fundación Pablo Iglesias, Archivo del Exilio, 617-4. Entre sus fundadores, Carlos Sáenz de la Calzada, Niceto Alcalá Zamora Castillo, Roberto Castrovido, Miguel Morayta, Daniel Tapia, Antonio María Sbert y Manuel Tagüeña. Para el acto de constitución, *Las Españas*, julio de 1956, pp. 4 y 37.
[796] Semprún, *Autobiografía*, p. 44. Nicolás Sartorius, entrevista de Gustau Muñoz y Nicolás Sánchez Durá, *Pasajes*, mayo-agosto de 2000, pp. 44-46.
[797] «Mensaje del Partido Comunista de España a los intelectuales patriotas», abril de 1954, y «Por la reconciliación nacional, por una solución democrática y pacífica del problema español», junio de 1956, ambos en www.filosofia.org. Esta resolución fue adoptada en similares términos por el PSUC en el congreso celebrado en agosto de 1956: «Por la reconciliación nacional, por una solidaridad catalana», reproducida en Miguel Núñez, *La revolución y el deseo. Memorias*, Barcelona, 2002, pp. 263-264. Reconciliación nacional es una expresión que ya habían utilizado los comunistas italianos en 1936, al fin de la guerra de África, cuando *Lo Stato operaio* publicó un editorial tendiendo «la mano ai fascisti nostri fratelli di lavoro e di sofferenze perché vogliamo combattere insieme ad essi la buona e santa battaglia del pane, del lavoro e della pace» y en el que se evocaba «il cuore pulsante della nazione riconciliata»: Paolo Spriano, *Storia del Partito comunista italiano*, Turín, 1970, vol. 3, pp. 62-63.
[798] Américo Castro, «Castilla la gentil», en *De la España que aun no conocía*, vol. 1, pp. 107-117. Indalecio Prieto, «La reconciliación de los españoles», 3 de marzo de 1942, en *Palabras al viento*, pp. 246-252. Del

mismo Prieto, calificando la guerra como «lucha brutal, salvaje, inconcebible» y defendiendo una política de «convivencia pacífica entre españoles»: «Discurso radiofónico pronunciado en la radiodifusión francesa de París, el día 7 de agosto de 1947», en Fundación Pablo Iglesias, Archivo Luis Araquistain, 99-39. De Aranguren, «La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración» [1953], *OC*, vol. 6, p. 137.
[799] Una copia del documento, Fundación Pablo Iglesia, Archivo del Exilio, 634-25. De este tema me he ocupado en *Los socialistas en la política española, 1879-1982*, Madrid, 1997.
[800] Ridruejo, *Escrito en España*, [1962], pp. 287-289. Frente Unido Socialista Español, «El Partido Socialista y la política española actual: análisis de una situación», 1 de junio de 1964, reproducido en Morodo, *Atando cabos*, pp. 459-460.
[801] Miguel Sánchez-Mazas, «La actual crisis española y las nuevas generaciones», *Cuadernos del Congreso por la Libertad Cultura*, 26 (septiembre-octubre de 1957), pp. 21-22. Llamamientos del PCE «A los jefes, oficiales y suboficiales de los ejércitos de tierra, mar y aire», abril de 1959, y «A los trabajadores y a todos los españoles» con motivo del 1º de Mayo, ambos en Fernando Claudín, *Documentos de una divergencia comunista*, Madrid, 1978, p. 79.
[802] Elías Díaz, «Dos revoluciones imposibles», *Cuadernos para el diálogo*, 4 (enero de 1964), pp. 14-15
[803] Jordi Solé Tura, *Una historia optimista. Memorias*, Madrid, 1999, p. 90. Jorge Semprún, *Autobiografía*, p. 38. Miguel Núñez, *La revolución*, pp. 256-257. También Enrique Múgica, *Itinerario hacia la libertad*, Barcelona, 1986, pp. 29-36.
[804] Gil de Biedma, *Retrato*, p. 65. Juan Goytisolo también decide convertirse, con 22 o 23 años, en compañero de viaje cuando encuentra que la «doctrina marxista», recién descubierta, se aplica como anillo al dedo a la historia de su propia familia, *Coto vedado*, p. 11.
[805] Alfonso Comín, «La cuestión de la militancia de cristianos en partidos comunistas», en *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, Barcelona, 1977, p. 61.
[806] De éstas, tuvo especial relevancia la concentración de «mediterráneos, transterrados y comunistas» en Colliure, en febrero de 1959, como homenaje a Antonio Machado en el vigésimo aniversario de su muerte, a la que debía corresponder otra en Segovia: Carlos Barral, *Los años sin excusa*, pp. 169-171. De éstas, tuvo especial relevancia la concentración de «mediterráneos, transterrados y comunistas» en Colliure, en febrero de 1959, como homenaje a Antonio Machado en el vigésimo aniversario de su muerte, a la que debía corresponder otra en Segovia: Carlos Barral, *Los años sin excusa*, pp. 169-171.
[807] Editorial «Razón de ser» y Joaquín Ruiz-Giménez, «Fin de vacación: Meditación sobre España», *Cuadernos para el diálogo*, 1 (octubre de 1963), p. 1 y 47-48 (agosto-septiembre de 1967), pp. 4-5. En Elías Díaz, «La filosofía marxista en el pensamiento español actual», *Cuadernos para el diálogo*, 63 (diciembre de 1968), pp. 9-13 puede encontrarse un primer balance de la producción teórica marxista por autores españoles.

[808] «I Encuentro de Cristianos por el socialismo. Documento programático y fundacional», Calafell («Ávila»), marzo 1973, recogido en *Diálogo*, 14-15 (enero-agosto de 1989), pp. 7-13.
[809] Pasaje que cita in extenso José Aumente en «Sobre el nuevo libro de José Mª González Ruiz, *Creer es comprometerse*», *Cuadernos para el diálogo*, 53 (febrero de 1968) p. 40. Carlos Santamaría Ansa subraya «las paradojas que se envuelven en todo este asunto», en «Crisis actual del pacifismo y teología de la revolución», *Cuadernos para el diálogo*, 57-58 (junio-julio de 1968), pp. 12-14. El asunto, en efecto, era paradójico y necesitaría mayor atención de la que es posible dedicarle aquí.
[810] Para la Asamblea, crónicas de P. [José Luis] Martín Descalzo en *ABC*, 12-24 de septiembre de 1971. Gonzalo Fernández de la Mora, «Reconciliación», *ABC*, 13 de noviembre de 1975. Gumersindo de Estella era un capuchino compasivo que atendió a los condenados a muerte en consejos de guerra desde 1937 a 1941 y que ha dejado un testimonio estremecedor en *Fusilados en Zaragoza (1936-1939). Tres años de asistencia espiritual a los reos*, ed. de Tarsicio de Azcona y José Ángel Echevarría, Zaragoza, 2003, cita en p. 128.
[811] «Al Excmo. Sr. Ministro de Educación Nacional» y «Al Excmo. Sr. Ministro de Educación Nacional», 2 de noviembre de 1956 y 20 de febrero de 1957. Archivo Salvador de Madariaga, carp. 136. Firman las peticiones de gracia, con Menéndez Pidal, Marañón, Azorín, Pemán, Hernando, García Vadecasas, Ridruejo, Rosales, Herrera Oria, Sopeña, Tierno, Lafora, Suárez Carreño, Marías, Aranguren, Sampedro, Lissarrague, Ollero…
[812] Texto del saludo, lista completa de firmantes y relación de represaliados, Pedro Sainz Rodríguez, *Un reinado en la sombra*, Barcelona, 1993, pp. 417-421. Carlos Castilla del Pino, *Pretérito imperfecto*, Barcelona, 1997, pp. 359-360 para la visita del coronel, acompañado de un comandante y un paisano, ayudante este último de Vallejo Nájera en Ciempozuelos.
[813] Reproducida en Raúl Morodo, *Atando cabos*, pp. 520-522, firmada entre otros por Menéndez Pidal, Aleixandre, Casares, Sopeña, Pérez de Ayala, Neville, Laín, Celaya, Marañón, Dámaso Alonso, Cela, Montero Díez, Tierno, Aranguren y Ridruejo. Lista completa, *Horizonts*, primer trimestre de 1961, pp. 80-81.
[814] Correspondencia entre Calvo y Muñoz Alonso, Elisa Chulià, *El poder y la palabra. El régimen de Franco ante la prensa y el periodismo*, Madrid, 2001, p. pp. 133-134, donde señala que «las voces de protesta contra las arbitrariedades de la censura provenían la mayoría de las veces de gentes perfectamente integradas en las elites del franquismo». Conversación de Barral con Rodríguez Casado, a quien califica de «especie de gángster del Opus Dei», tuvo lugar poco antes de la sustitución de Arias Salgado por Fraga al frente del Ministerio: *Los años sin excusa*, pp. 270-271. Texto del escrito, con la totalidad de las firmas, *Horizonts*, primer trimestre de 1961, pp. 80-81.
[815] Esta carta, erróneamente citada en ocasiones como dirigida al entonces director del Instituto de Estudios Políticos, Manuel Fraga -aunque también él la recibiera-, obtuvo la adhesión de un buen número de intelectuales de Madrid y de Barcelona que escribieron a Menéndez Pidal, primer firmante, para informarle de que habían dirigido al jefe del Estado sendas misivas en similares términos. Las tres cartas, de 6, 23 y 25 de mayo de 1962, y los

firmantes, en Ignacio Fernández de Castro y José Martínez, eds., *España hoy*, pp. 167-168.

[816] Se trata de la carta dirigida al «Excmo. Sr. Ministro de Información y Turismo», s.f. [octubre 1963] por 102 intelectuales [ver más arriba, n. 1], firmada en primer lugar por Vicente Aleixandre, exigiendo información verídica y protestando por torturas y sevicias sufridas por mineros asturianos y sus mujeres. Manuel Fraga, su destinatario, respondió con una carta dirigida a José Bergamín, al que colocó astutamente como primer firmante con objeto de presentar a los demás como víctimas de una maniobra comunista añadiendo el sarcasmo de que si dos mujeres habían sufrido un «corte de pelo», ellos habían sido víctimas de una «tomadura de pelo». Ejemplares multicopiados de la carta y la lista: Archivo Madariaga, carp. 140. Respuesta de Fraga, con extractos del prólogo de Bergamín a *El espionaje en España*, un libelo contra el POUM publicado por los comunistas en 1937 bajo el seudónimo de Max Reiger: *El Español*, 12 de octubre de 1963. Para la respuesta de Bergamín: Shirley Mangini, *Rojos y rebeldes. La cultura de la disidencia durante el franquismo*, Barcelona, 1987, pp. 181-182.

[817] «Carta al Presidente del Gobierno», diciembre de 1969, *Cuadernos para el diálogo*, enero de 1970, pp. 20-21.

NOTA FINAL DE AGRADECIMIENTOS Y RECUERDO

Este libro ha tenido una larga e intermitente elaboración que me ha permitido contraer numerosas deudas con colegas y amigos y disfrutar de muchas ocasiones para el debate y la discusión de sus contenidos. Para empezar por el principio, Teresa Carnero me ofreció la posibilidad de poner en orden unas cuantas ideas sobre intelectuales durante el reinado de Alfonso XIII con un artículo que titulé «Protesta, liga, partido: tres maneras de ser intelectual», para el número 28 de la revista *Ayer*, por ella coordinado. Con ocasión del 98, Javier Pradera acogió en *Claves de Razón Práctica*, un trabajo sobre «La aparición de los intelectuales en España» en el que estaba más que esbozado el capítulo segundo de este libro; y Antonio Morales me invitó a presentar en un congreso otro más sobre la crítica que dos jóvenes cuando el desastre —Ortega y Azaña— hicieron a sus mayores. *Claves* publicó también la primera elaboración del capítulo sobre intelectuales fascistas, presentado con ocasión de un coloquio sobre biografía y memoria organizado en la Universidad de Córdoba al que fui invitado por Celia Fernández. Giuliana di Febo me pidió algo sobre intelectuales católicos para *Giornale di Storia Contemporanea*, y Loris Zanatta me ofreció publicar en *Il Moulino* unas reflexiones sobre algunas maneras de ser intelectual en la España del siglo XX. A Luis Miguel Enciso

debo haber dedicado una atención específica a Rafael Alberti y a María Zambrano, con ocasión de sendos congresos, y a José García de Velasco y Alicia Gómez-Navarro la participación en varios debates sobre intelectuales y tradiciones liberales en la sin par Residencia de Estudiantes. Nigel Townson también me invitó en más de una ocasión a presentar aspectos de este trabajo. En el seminario que mantenemos un grupo de profesores en el Instituto Ortega se sometieron a escrutinio, tras un comentario de Pedro González Cuevas, los argumentos sobre intelectuales de Falange y su colisión con el grupo del Opus Dei. Del material que así se iba acumulando y macerando en estimulantes debates intelectuales comenzó a surgir la idea de un posible libro cuando José Manuel Macarro me propuso dirigir, con la colaboración de María Sierra, un curso en Sevilla y José Luis García Delgado me invitó a impartir otro en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, en Santander, ambos sobre intelectuales y política en la España del siglo xx.

A José Alvarez Junco, Paul Aubert, Andrés de Blas, Isabel Burdiel, Mercedes Cabrera, Marisa González de Oleaga, Pablo Martín Aceña, Miguel Martorell, Manuel Pérez Ledesma, Javier Pradera, Fernando del Rey, Borja de Riquer, Ismael Saz y José Varela Ortega debo inteligentes comentarios y vivas discusiones y a José Luis Gómez-Navarro nunca agradeceré bastante que haya convertido el Departamento de Historia Social y del Pensamiento Político de la UNED en lugar habitable, donde se puede trabajar tan a gusto. Marisa García de Cortázar puso a mi disposición valiosos ejemplares de su biblioteca que, de otro modo, se me habrían pasado por alto. También Carlos Arenillas, Gregorio Cámara, Concepción de Castro, Félix Galindo, Feliciano Montero, Carlos Pascual, Manuel Rodríguez Rivero, Luis Angel Rojo, Joaquín Varela Suanzes-Carpegna y Javier Varela me pasaron en algún momento

libros, números de revistas y otros papeles de interés que me permitieron documentar algún punto de estas historias. Mención aparte merece la ayuda que la CICYT concedió a un proyecto sobre «Intelectuales y política en la España del siglo XX», del que fui investigador principal. María Cifuentes y Ana Bustelo saben bien lo mucho que agradezco su competencia y el trato, generoso y eficaz, que han dispensado al texto original.

Quiero dedicar sobre todo un especial recuerdo a la memoria de mi querido amigo Carlos Serrano, en cuya compañía —y la de Amaya y Carmen, Pepe y Cuqui, Manolo y Marián— tantos buenos ratos he pasado y de quien —de quienes— tanto he aprendido. Por el empuje y el contagioso entusiasmo de Carlos me ocupé por vez primera de intelectuales católicos para el número 30 de *Ayer* y presenté en un coloquio de la Casa de Velázquez una ponencia sobre 1930 como año de encrucijada de diversos caminos recorridos por los intelectuales españoles. Pero eso no es nada en comparación con el caudal de conocimientos y originales puntos de vista sobre historia cultural e intelectual de España que tanto disfrutaba compartiendo con quienes tuvimos la suerte de conocerle. A su memoria, para siempre perdurable entre nosotros, y a los amigos que en la noche de tantos veranos levantaron con él una copa de vino, van dedicadas estas páginas.

taurus

Torrelaguna, 60. 28043 Madrid
Teléfono 91 744 90 60
Telefax 91 744 92 24
www.editorialtaurus.com

ISBN ebook: 978-84-306-1570-4
Diseño de cubierta ebook: María Pérez-Aguilera
Conversión ebook: Safekat, S. L.



Taurus es un sello editorial del Grupo Santillana

www.editorialtaurus.com

Argentina
www.editorialtaurus.com/ar
Av. Leandro N. Alem, 720
C 1001 AAP Buenos Aires
Tel. (54 11) 41 19 50 00
Fax (54 11) 41 19 50 21

Bolivia
www.editorialtaurus.com/bo
Calacoto, calle 13, n° 8078
La Paz
Tel. (591 2) 279 22 78
Fax (591 2) 277 10 56

Chile
www.editorialtaurus.com/cl
Dr. Aníbal Ariztía, 1444
Providencia
Santiago de Chile
Tel. (56 2) 384 30 00
Fax (56 2) 384 30 60

Colombia
www.editorialtaurus.com/co
Carrera 11A, nº 98-50, oficina 501
Bogotá DC
Tel. (571) 705 77 77

Costa Rica
www.editorialtaurus.com/cas

La Uruca
Del Edificio de Aviación Civil 200 metros Oeste
San José de Costa Rica
Tel. (506) 22 20 42 42 y 25 20 05 05
Fax (506) 22 20 13 20

Ecuador
www.editorialtaurus.com/ec
Avda. Eloy Alfaro, N 33-347 y Avda. 6 de Diciembre
Quito
Tel. (593 2) 244 66 56
Fax (593 2) 244 87 91

El Salvador
www.editorialtaurus.com/can
Siemens, 51
Zona Industrial Santa Elena
Antiguo Cuscatlán - La Libertad
Tel. (503) 2 505 89 y 2 289 89 20
Fax (503) 2 278 60 66

España
www.editorialtaurus.com/es
Torrelaguna, 60
28043 Madrid
Tel. (34 91) 744 90 60
Fax (34 91) 744 92 24

Estados Unidos
www.editorialtaurus.com/us
2023 N.W. 84th Avenue
Miami, FL 33122
Tel. (1 305) 591 95 22 y 591 22 32
Fax (1 305) 591 91 45

Guatemala

www.editorialtaurus.com/can
26 avenida 2-20
Zona nº 14
Guatemala CA
Tel. (502) 24 29 43 00
Fax (502) 24 29 43 03

Honduras
www.editorialtaurus.com/can
Colonia Tepeyac Contigua a Banco Cuscatlán
Frente Iglesia Adventista del Séptimo Día, Casa 1626
Boulevard Juan Pablo Segundo
Tegucigalpa, M. D. C.
Tel. (504) 239 98 84

México
www.editorialtaurus.com/mx
Avenida Río Mixcoac, 274
Colonia Acacias
03240 Benito Juárez
México D. F.
Tel. (52 5) 554 20 75 30
Fax (52 5) 556 01 10 67

Panamá
www.editorialtaurus.com/cas
Vía Transísmica, Urb. Industrial Orillac,
Calle segunda, local 9
Ciudad de Panamá
Tel. (507) 261 29 95

Paraguay
www.editorialtaurus.com/py
Avda. Venezuela, 276,
entre Mariscal López y España
Asunción

Tel./fax (595 21) 213 294 y 214 983

Perú
www.editorialtaurus.com/pe
Avda. Primavera 2160
Santiago de Surco
Lima 33
Tel. (51 1) 313 40 00
Fax (51 1) 313 40 01

Puerto Rico
www.editorialtaurus.com/mx
Avda. Roosevelt, 1506
Guaynabo 00968
Tel. (1 787) 781 98 00
Fax (1 787) 783 12 62

República Dominicana
www.editorialtaurus.com/do
Juan Sánchez Ramírez, 9
Gazcue
Santo Domingo R.D.
Tel. (1809) 682 13 82
Fax (1809) 689 10 22

Uruguay
www.editorialtaurus.com/uy
Juan Manuel Blanes 1132
11200 Montevideo
Tel. (598 2) 410 73 42
Fax (598 2) 410 86 83

Venezuela
www.editorialtaurus.com/ve
Avda. Rómulo Gallegos
Edificio Zulia, 1º

Boleita Norte
Caracas
Tel. (58 212) 235 30 33
Fax (58 212) 239 10 51